



Universidad Nacional Mayor de San Marcos

Universidad del Perú. Decana de América

Dirección General de Estudios de Posgrado
Facultad de Letras y Ciencias Humanas
Unidad de Posgrado

**La estructura del ser-saber-actuar en el manuscrito de
Huarochirí y el desarrollo del momento del ser**

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magíster en Filosofía con
mención en Historia de la Filosofía

AUTOR

Javier Eduardo HERNÁNDEZ SOTO

ASESOR

Dr. Silvestre Zenón DEPAZ TOLEDO

Lima, Perú

2019



Reconocimiento - No Comercial - Compartir Igual - Sin restricciones adicionales

<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-sa/4.0/>

Usted puede distribuir, remezclar, retocar, y crear a partir del documento original de modo no comercial, siempre y cuando se dé crédito al autor del documento y se licencien las nuevas creaciones bajo las mismas condiciones. No se permite aplicar términos legales o medidas tecnológicas que restrinjan legalmente a otros a hacer cualquier cosa que permita esta licencia.

Referencia bibliográfica

Hernández, J. (2019) La estructura del ser-saber-actuar en el manuscrito de Huarochiri y el desarrollo del momento del ser. Tesis para optar grado de Magister en Filosofía con Historia de la Filosofía. Unidad de Posgrado, Facultad de Letras y Ciencias Humanas, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima, Perú.

HOJA DE METADOTOS COMPLEMENTARIOS

CÓDIGO ORCID DEL AUTOR:

000-0003-1667-8513

CÓDIGO ORCID DEL ASESOR:

0000-0002-7641-9823

DNI DEL AUTOR:

45206606

GRUPO DE INVESTIGACIÓN:

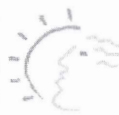
INSTITUCIÓN QUE FINANCIA PARCIAL O TOTALMENTE LA INVESTIGACIÓN:

UBICACIÓN GEOGRAFICA DONDE SE DESARROLLO LA INVESTIGACIÓN.
DEBE INCLUIR LOCALIDADES Y CORDENADAS GEOGRAFICAS:

CIUDAD DE LIMA, DISTRITO DE LIMA Longitud: 077°1'41.66" Latitud:
S12°2'35.45"

AÑO O RANGO QUE LA INVESTIGACIÓN ABARCÓ:

2016 - 2018



UNIDAD DE POSGRADO
ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE
GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

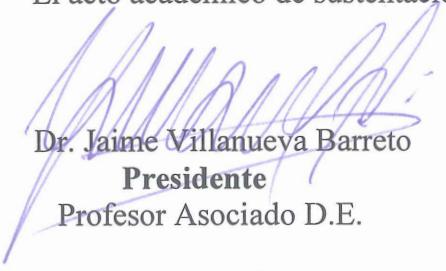
A los catorce días del mes de junio de dos mil diecinueve, siendo las 16.00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Jaime Villanueva Barreto (Presidente), Dr. Zenón Depaz Toledo (Asesor), Mg. Dante Dávila Morey (Informante) y Mg. Álvaro Revollo Novoa (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **La estructura del ser-saber-actuar en el Manuscrito de Huarochirí y el desarrollo del momento del ser**, presentada por el señor Javier Eduardo Hernández Soto Bachiller en Filosofía, para optar el Grado de Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

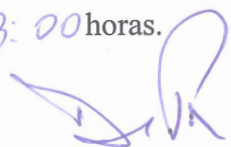
Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado, aprobado por R.R. N° 04790-R-18 del 08 de agosto de 2018.


Excelente (20)


Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller Javier Eduardo Hernández Soto.

El acto académico de sustentación concluyó a las 18:00 horas.


Dr. Jaime Villanueva Barreto
Presidente
Profesor Asociado D.E.


Dr. Zenón Depaz Toledo
Asesor
Profesor Principal T.C.


Mg. Dante Dávila Morey
Informante
Profesor Asociado T.C.


Mg. Álvaro Revollo Novoa
Informante
Profesor Auxiliar T.C.

DEDICATORIA:

A Lizbet Colán, en señal de amor y respeto.

LA ESTRUCTURA DEL SER-SABER-ACTUAR EN EL *MANUSCRITO DE HUAROCHIRÍ* Y EL DESARROLLO DEL MOMENTO DEL SER.

Índice:

Introducción.	-5
Capítulo I: La analítica del <i>Dasein</i> andino como soporte del ser-saber-actuar.	-7
1.1. La analítica del <i>Dasein</i> mítico primitivo.	-8
1.2. Analítica del <i>Dasein</i> mítico andino.	-16
1.2.1. La <i>pacha</i> .	-18
1.2.2. Quien es en la <i>pacha</i> .	-22
1.2.3. El «estar-en» cuanto tal.	-29
1.2.4. La condición de arrojado del <i>Dasein</i> andino.	-43
1.2.5. El otro modo de ser auténtico del <i>Dasein</i> andino.	-51
1.2.6. El <i>pachakuti</i> como temporalidad del <i>Dasein</i> andino.	-56
1.3. Dilucidación de la estructura ser-saber-actuar.	-58
Capítulo II: La revelación del ser.	-63
2.1. El significado del <i>kama</i> en el horizonte de sentido andino.	-63
2.2. El <i>kama</i> en el <i>Manuscrito de Huarochirí</i> .	-66
2.3. El capítulo 14 del <i>Manuscrito</i> como la máxima manifestación del <i>kama</i> .	-76
2.3.1. Inicio del fin, la revelación del ser de <i>Cuniraya Wiraqucha</i> .	-76

2.3.2. El <i>illa</i> como la manifestación suprema del ser.	-86
2.3.3. El repliegue y ocultamiento del ser en el interior de la <i>pacha</i> , el falso inca, la disputa por una <i>pacha</i> sin <i>kama</i> y la destrucción del <i>Tawantinsuyu</i> .	-96
Capítulo III: El ocultamiento y la negación del ser.	-106
3.1. El significado de la llama <i>Yaurihuanaca</i> .	-110
3.2. La figura del <i>Llakwuas Quita Pariasca</i> y crítica a la lectura de Zenón Depaz.	-117
3.3. La sentencia de <i>Quita Pariasca</i> .	-125
3.4. La negación del ser – « <i>Manan allichu pacha</i> ».	-128
3.5. El ritmo negativo del <i>kama</i> .	-137
3.6. El choque de las interpretaciones y la suerte de <i>Pariaqaqa</i> .	-141
3.7. La desintegración del orden andino.	-149
3.8. <i>Quita Pariasca</i> en tanto auténtico, sabio y crítico.	-159
Conclusiones.	-181
Bibliografía.	-185
Documentos anexos	-191

Introducción.

La presente investigación propone una interpretación filosófica del *Manuscrito de Huarochirí*, para ello se formulan las siguientes preguntas: ¿es posible leer filosóficamente el *Manuscrito*?, ¿tiene alguna importancia para la filosofía?, y, ¿hay algún contenido filosófico en sus narraciones? Frente a lo enunciado, casi inmediatamente, aparecen dos obstáculos que sortear; por un lado, la formación eurocéntrica de nuestros filósofos impide ver y valorar el legado de los pueblos originarios; por otro lado, nos topamos con la insuficiencia de los abordajes científicos, pues al tratar los mitos del *Manuscrito* se lo encasilla en las ciencias sociales únicamente.

Nosotros planteamos un abordaje que supere esos obstáculos, pues reivindicamos el legado andino como propio y vamos allá de las entradas científicas. Cabe decir que nuestro trabajo no se afilia a la filosofía andina, por el contrario, la rechazamos rotundamente, proponiendo un modo diferente de entrar al tema. No necesitamos elevar los mitos andinos a filosofemas, pues ello sería deformarlos. Lo que hacemos es planear y desarrollar un abordaje filosófico de los mitos, una entrada desde la filosofía a un contenido no filosófico. Basamos esta pretención algunas ideas e intuiciones de Martin Heidegger, especialmente cuando en debate con Ernest Cassirer habla del *Dasein* primitivo. Estos temas son los que desarrollamos en el primer capítulo de nuestra investigación, desarrollando una hermenéutica de los mitos andinos en base a una analítica del *Dasein* mítico andino, que tiene como objetivo final mostrar la estructura total del ser andino, el complejo del ser-saber-actuar.

El segundo capítulo pone a prueba nuestra hermenéutica, desarrollando el momento del ser, de su captación y realización máxima. Para ello nos enfocamos

en el capítulo 14 del *Manuscrito*, cuando el inca y *Cuniraya Wiraqucha* se repliegan al interior de la tierra. El tercer capítulo se propone dar cuenta del ocultamiento del ser, de cómo éste se trastoca en nada, mostrando sus consecuencias para el horizonte de sentido andino. Aquí trabajamos con el capítulo 18, que refiere la historia de *Quita Pariasca*, sabio que se adelanta en la constatación del fin inminente del orden andino. Cabe agregar que nos basamos íntegramente en el texto en quechua, aprendimos el idioma especialmente para esta tarea. Sobre nuestra traducción de los pasajes empleados en la investigación, tenemos que advertir que no nos ceñimos a la correcta gramática española, pues pensamos que en lo fundamental es trata de hacer hablar en español a un quechuahablante, copiando así el estilo del castellano andino.

Por otro lado, cabe realizar el respectivo agradecimiento a las personas que, a través del diálogo y apoyo, proporcionaron las ideas que soportan esta investigación: José Saravia, Juan Pablo Cotrina, Carlos Quenaya, Santiago Vera, Iván Nateri, Omar Viveros, de todos ellos he aprendido muchísimo. También a todos los miembros del grupo *Chawpi Atoq*, colectivo que desde hace varios años profundiza en el conocimiento del mundo andino, especialmente a su principal promotor, Zenón Depaz, el principal interlocutor en esta investigación. Agradecemos especialmente al profesor Dante Dávila, su atinada sugerencia le dio la forma final a esta investigación. La inspiración, el ánimo y la fuerza para emprender esta ardua tarea se la debo a mi compañera de vida, Lizbet Colán, su apoyo y entusiasmo han sido indispensables, el mérito que pueda haber en lo que escribo es también suyo. Finalmente agradezco a mis padres, hermanos y familiares cercanos, su apoyo y paciencia me han dado fortaleza en todo momento.

Capítulo I: La analítica del *Dasein* andino como soporte del «ser-saber-actuar».

Dentro de este capítulo el objetivo es plantear una visión de conjunto del horizonte andino, que asumimos como la estructura del «ser-saber-actuar», centrándonos posteriormente en el ser. Para realizar este cometido se toma como objeto de indagación el *Manuscrito de Huarochirí*, texto escrito en quechua a principios del siglo XVII, por un autor de origen indígena¹, que, pese a subordinarse a la autoridad de los extirpadores de idolatrías, logró transmitir el mundo mítico andino. La peculiaridad del texto nos lleva a plantear una estrategia de interpretación especial, por tal motivo, elaboramos primero una hermenéutica de los mitos andinos² que podría expandirse a textos de índole semejante. La razón para

¹ A continuación, presentamos una síntesis sobre la cuestión de la autoría del *Manuscrito*. Frank Salomon (1984) resume muy bien el debate, situándolo en tres posiciones. La primera es de Pierre Duviols, y sostiene que existe una suerte de subordinación del autor del *Manuscrito* al Padre Ávila de modo que: "... estaban trabajando con propósitos contradictorios: el primero interesado en usar la escritura como recurso nemotécnico para una tradición que él vio en sí inteligible; el segundo convirtiendo la tradición en syllabus de errores, o anti-Biblia, para ser contrastada con la ideología europea" (p. 91). La segunda postura es la de George Urioste, quien sostiene que el *Manuscrito* es una composición literaria del Padre Ávila, quien sería el representante de "... una naciente tradición criolla de la literatura quechua que se apropia y subsume la tradición oral" (p. 91). Por último, Salomon asume y expone la postura de Gerald Taylor, quien sostiene que "... Ávila ni patrocinó ni editó, ni siquiera leyó, el texto que conocemos. El sostiene que un andino bicultural inspirado (o violentado) por el trabajo de Ávila, lo escribió a iniciativa propia alrededor de 1608" (p. 91). Detengámonos en lo que el propio Taylor dice sobre este supuesto autor, a quien llama Tomás, por ser el nombre que está en un margen del manuscrito: "En realidad, el autor –llamémoslo Tomás– realizó una obra literaria en la que no sólo transcribió los datos que le habían contado, sino que también los ordenó y comentó. Tal vez inspirado por los pocos capítulos compuestos por Ávila, preparó un libro dividido en párrafos y capítulos organizados temáticamente: primero, los grandes mitos, base de la cosmología regional; luego, las tradiciones sobre las migraciones de sus antepasados y las conquistas atribuidas a dioses y héroes divinizados quienes, según las poblaciones locales, habían fundado sus comunidades. El proyecto general que inspira al autor se expone en la breve introducción" (2008, p. 10). Estamos de acuerdo en lo que propone Taylor, que en *Manuscrito* se percibe un orden en la disposición de los temas, lo que sería signo inequívoco de la presencia de un autor. Pero creemos que nuestro autor anónimo no solo se ha inspirado en los capítulos de Ávila, o en la estructura del libro occidental, sino que bien pudiera haberse basado en el orden y la estructura que son propias de la comprensión andina del mundo. No se trata entonces de un mero agregado de literatura oral (concepto contradictorio por lo demás), de una compilación en base a una encuesta o cuestionarios; se trata de una obra donde se nota la huella de un pensador, de un intérprete mítico de su facticidad. Sostenemos que en el *Manuscrito de Huarochirí* encontramos un autor de dos textualidades, una sobrepuesta a la otra, una encubriendo a la otra, y de lo que se trata es de develar el texto, de darle expresión a la verdad del mundo andino.

² Cuando nos referimos a los mitos andinos tenemos como principal referencia el trabajo de Alejandro Ortiz De Adaneva a *Inkarri* (1973), pues se trata del más ambicioso proyecto de sistematización de los mitos, teniendo como base las premisas de estructuralistas.

elaborar esta hermenéutica es la insatisfacción de las entradas ciencias sociales³ y de algunos ensayos filosóficos⁴ de leer el *Manuscrito*. Así, se busca subsanar estas falencias proponiendo un modo propio de leer e interpretar el texto, mostrando que puede ser leído filosóficamente, a partir de problemas filosóficos.

1.1. La analítica del *Dasein* mítico primitivo.

³ Gianni Vattimo explica la dificultad de fondo de las ciencias que estudian al hombre: “La occidentalización se realizó en primer lugar en el nivel de la extensión del dominio político y metodológico: el hecho de que las sociedades llamadas primitivas sean encaradas como objetos de un saber que está dominado enteramente por categorías “occidentales”. Esto, precisémoslo, nada quita al carácter científico de la antropología cultural; antes bien, la aplicación de estas categorías profundamente occidentales hace de la antropología una ciencia, es decir, un aspecto de la empresa metafísica de reducir el mundo a la objetividad medible. Sin embargo, precisamente esto suscita dudas sobre la posibilidad de concebir la antropología como discurso sobre las otras culturas, lo cual no quita tampoco validez científica, por ejemplo, al trabajo realizado en el terreno que, precisamente por estar encuadrado dentro de un sistema conceptual científico de rigor metafísico, es claramente distinto de toda curiosidad exótica, del abandono a la intuición individual, de ese gusto perezoso y soñador por los horizontes mágicos” (1998, p. 135-136). Lo que se consideraba el punto fuerte las ciencias sociales y/o humanas, su rigor y cientificidad, se vuelve más bien su dificultad más grande para acercarse a lo que estudia, a la comprensión de las otras culturas, a horizontes diferentes al suyo. Vattimo enfatiza el tema de la occidentalización que el proceso de dominación está acompañado por la constitución de las ciencias del hombre, que sería la arista teórica de la dominación eurocéntrica. A consecuencia de esto, tenemos motivos más que suficientes emprender nuestra investigación desde bases no-científicas, lo que es lo mismo que decir, bases no metafísicas, pues lo que nos proponemos un acceso más justo al mundo andino, a nuestra cultura.

⁴ Tal insatisfacción es representada por la obra de José Yáñez del Pozo Yanantin: *La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí* (2002). Dicha investigación sigue a pie juntillas el proyecto de «filosofía andina» de Estermann, y en su desenvolvimiento muestra lo infructífero de tal enfoque. José Yáñez propone una indagación del mundo y Dios en su primer capítulo, del hombre en el segundo y de la ética andina en el tercero, reproduciendo así lo que Estermann llama *apusofía*, *runasofía* y *ruwasofía*, que son las viejas disciplinas filosóficas pre-kantianas, la cosmología, psicología y la moral, o lo que es lo mismo, los problemas de la metafísica occidental, Dios, mundo, el alma y la libertad, con la única diferencia de que se les ha pegado una etiqueta exótica para hacerlas pasar por novísimas disciplinas de la filosofía andina. Este duro comentario tiene que venir justificado por las palabras mismas del autor, por ello es más que pertinente leer un extracto de las conclusiones de José Yáñez: “El paso tal vez más difícil en nuestra reflexión teórica fue la discusión sobre el carácter filosófico del texto de Huarochirí. Como hemos dicho líneas arriba, toda sociedad posee un profundo sistema filosófico porque en torno a él es capaz de organizar su pensamiento y su conocimiento acerca de las cosas, las personas, el mundo y los seres sobrenaturales. El objetivo de demostrar que los mitos de Huarochirí encierran un pensamiento filosófico se justifica tanto por la necesidad de fortalecer la corriente de filosofías regionales y latinoamericanas, cuestionantes del pensamiento eurocéntrico, como por proporcionar nuevos parámetros de reflexión lógica y ética a las nuevas generaciones andinas, tan necesitadas de construir su futuro a base del conocimiento y orgullo de lo propio, muchas veces desprestigiado e infravalorado” (2002, p. 174). El autor supone que la filosofía está en la base de toda cultura y pueblo civilizado, pero ello desdibujaría la filosofía, reduciéndola a mera cosmovisión. Pero lo que nos parece más problemático en su lectura es la justificación de porqué aceptar que los mitos de Huarochirí son filosóficos. No hay argumento alguno, ni justificación, pues se está apelando a una suerte de causa común, a que debemos aceptar su tesis porque así contribuiremos a la filosofía latinoamericana. Esto nos parece inaceptable, pues se corre el riesgo de reducir la reflexión y la crítica a la ideología, a una lucha por ingresar en la academia, lo cual tal vez no sea lo más conveniente para la sabiduría andina. El error de José Yáñez, y todos lo que han seguido el proyecto de filosofía andina, radica en suponer que para ser reconocida como valiosa la herencia y el legado de los pueblos andinos tiene que necesariamente ser filosofía.

La hermenéutica de los mitos andinos sigue la huella de la analítica del *Dasein* de Martin Heidegger, pues aborda la existencia más allá de la antropología, mostrando la cuestión ontológica como verdadero fondo, pero, al mismo tiempo, posibilita una ampliación en base a otras experiencias culturales. Esta posibilidad se abre en el § 11 de *Ser y tiempo: La analítica existencial y la interpretación del Dasein primitivo. Dificultades para lograr un “concepto natural del mundo”*. En este párrafo se alude a los pueblos y culturas no occidentales⁵, en donde los individuos pasaban por ser primitivos contemporáneos⁶. Heidegger dice que la analítica del

⁵ Consideramos que cuando en *Ser y tiempo* alude a «los primitivos» no se trata solamente del hombre de las cavernas (u hombre prehistórico) sino que también se engloba con ese término a los pueblos y culturas no occidentales, que no se caracterizan por el desarrollo tecnológico ni material. Al respecto la observación de Gianni Vattimo sobre este punto es pertinente: “Heidegger aún no conocía el estructuralismo de Lévi-Strauss, pero entre Kant y Heidegger, ¿qué hay? Está de por medio el siglo XIX, con el descubrimiento de las otras culturas y su estudio científico. La antropología cultural se remonta a la segunda mitad del siglo XIX. Según Kant, el hombre, para conocer el mundo, necesita de ciertos a priori, estructuras que no podemos deducir de la experiencia y a través de las cuales organizamos la experiencia. ¿Qué significa esto? Es como decir que aprendo a ver encontrando los ojos en el suelo, pero para encontrarlos debo tener otros ojos. Los ojos –espacio, tiempo y las categorías de conexión de los juicios- los llevo conmigo, son estructuras de la razón. Sin embargo, a fin de cuentas, Kant y muchos filósofos neokantianos han pensado que la razón fue siempre igual. La antropología cultural hace madurar el discurso sobre las diferencias de las estructuras con las que culturas, sociedades e individuo diferentes afrontan el mundo. En el fondo, el existencialismo de Heidegger en el siglo XX termina por poder ser considerado un kantismo atravesado por la antropología cultural. Si soy un ser finito, nazco y muero en un cierto punto de la historia, ¿puedo entonces ser yo portador de ese absoluto por el cual puedo afirmar sin dudas que dos más dos son cuatro? Hay pueblos que se comen a sus semejantes. Existen grandes diferencias en el pensamiento europeo. La primera antropología cultural admitía la existencia de otras culturas, pero subraya que se trataba de culturas «precedentes» a la nuestra. En sustancia, los primitivos no conocen aún las matemáticas, pero nosotros llegamos a sus países, les enseñamos las ciencias e instauramos nuestros gobiernos (2010, p. 80-81). Vattimo esboza el panorama sobre la alusión a los pueblos primitivos, pues en el marco de la antropología cultural, no se trata de los hombres del pasado, de la edad de piedra, sino de los pueblos que se diferencian de los occidentales, que viven en otras latitudes y con costumbres muy extrañas para los ojos europeos, alejados de los patrones de vida occidental, y en esa época se tenía como referencia a los pueblos de Oceanía, África y América. De este modo, vemos como la diferencia cultural aparece con el reconocimiento de los pueblos primitivos, pero cabe resaltar que se los reconoce desde los criterios del hombre occidental, es decir, desde los parámetros occidentales estos hombres son primitivos y salvajes, con una cultura rudimentaria, pero la antropología cultural nos hace más conscientes de la particularidad del punto de vista europeo que fundamenta las ciencias. Por ese motivo nos parece muy sugerente la idea de Vattimo, que se puede considerar la obra de Heidegger como un kantismo atravesado por la antropología cultural, que, recogiendo la problemática de las culturas, e intentando erigir otro tipo de a priori, ya no de tipo epistemológico, sino de uno fundado en la prioridad de *Dasein*. La idea de un *Dasein* primitivo sería la formulación concreta de esto que Vattimo señala, el atravesamiento de la antropología cultural en la analítica heideggeriana.

⁶ Para saber que se entendía en ese momento bajo el concepto de «primitivos contemporáneos», refiramos precisamente a un libro que tiene ese título *Nuestros primitivos contemporáneos*, publicado en 1934 por G. P. Murdock. Presentando la obra para el lector occidental promedio dice: “¿CÓMO VIVE en realidad el “salvaje”? El lector profano que sienta curiosidad en cuanto a esto, puede acudir a la docena de libros que se han escrito sobre el “hombre primitivo” con selecciones sobre religión, le matrimonio y otras instituciones escogidas de docenas de pueblos diferentes” (1956, p. 9). Cabe destacar la equiparación entre “salvaje” y “hombre primitivo”. En el primer caso, “el salvaje” es aquel que vive en un estado cultural inferior, en el sentido que no ha alcanzado

Dasein puede contribuir al esclarecimiento de estos fenómenos, pero que, en lo esencial, dicha analítica ya tiene su propio contenido material, razón por la que al explorar culturas exóticas y lejanas no aporta sustancialmente al proyecto. Sin embargo, asumimos que lo más relevante de este párrafo es la nota a pie de página en la que se refiere a *El pensamiento mítico* de Ernest Cassirer publicada en 1925 (segundo volumen de su *Filosofía de las formas simbólicas*). La nota nos remite a un productivo debate sobre el tema del mito, el cual se plasmó por escrito en una reseña de Heidegger, valiosísima para nuestro proyecto.

En la reseña al libro de Cassirer⁷, Heidegger menciona los méritos de la obra, sobre todo, destaca la puesta en marcha de una reflexión filosófica sobre el mito y, al mismo tiempo, señala la insuficiencia de la entrada kantiana. También destaca la centralidad del concepto de *maná*, tanto así que podemos decir que hay cierta fascinación con este concepto melanesio. Al respecto Heidegger señala:

Ya la caracterización de la conciencia mítica del objeto mostró cómo la existencia mítica está capturada, tomada, sometida por lo presente. Presencia significa justamente prepotencia y aquí reside el carácter de lo extraordinario, incomparable, con respecto a lo cotidiano. Sin embargo, éste no es un *nihil negativum*. Su carácter del ser, es decir de lo «ordinario», lo tiene en el horizonte de algo poderosamente no-ordinario. Esta «división originaria» de lo sagrado y lo profano es la articulación fundamental de lo real respecto a la cual se «comporta» la existencia mítica sea lo que fuere lo existente según su carácter de cosa. Este carácter del ser del mundo «mítico» y de la existencia mítica misma es el sentido

la escritura, la agricultura, el sedentarismo, etc., vive principalmente de la caza y recolección. Este estado cultural se suele identificar con la infancia de la humanidad, pero lo que llama la atención del hombre occidental, tendencia que se concretiza en la antropología actual, es que este salvaje es contemporáneo a él, muchos pueblos viven en dicho estado de salvajismo, es decir, viven como en el pasado vivió la humanidad, en un estado primitivo. El libro de Murdock hace un recorrido bastante ameno de “los pueblos salvajes”, destacado las diferencias culturales, y con ello comienza a trabajar cierta empatía entre las culturas. Cabe resaltar que en ese recuento de «primitivos contemporáneos» se menciona a los aztecas e incas, y se dice que, si bien no existen actualmente esas culturas, se las considera dentro del libro por ser las primeras que conoció el hombre occidental. En breve explotaremos esta veta, para pasar de la imagen del «primitivo contemporáneo» a la analítica del *Dasein* mítico andino.

⁷ Este texto, de suma importancia para nuestro proyecto, aparece en castellano como anexo al libro *Kant y el problema de la metafísica*, y se titula así: *II. Ernest Cassirer: Filosofía de las formas simbólicas. 2ª parte: “El pensamiento mítico”*. Berlín, 1925 (2013, p. 255-270). El número de página que se cita es siempre el canónico, aplicaremos el mismo criterio en todos los casos que sean posibles, o en su defecto la paginación es la de la traducción.

de la idea de *maná* que se revela en la investigación de los mitos de las últimas décadas, cada vez más claramente, como una o completamente la categoría fundamental del «pensamiento» mítico (2013, p. 257).

Para Heidegger el *Dasein* mítico está atrapado en la presencia, debido a que concibe como más importante el tiempo presente, en base a ello, la presencia de las cosas se le hace manifiesta. Pero, como señala, la presencia se da como «prepotencia», como una fuerza sobrenatural que lo abarca todo, al modo de una pulsión cósmica. Esta presencia es lo extraordinario y la fuente de lo sagrado, y se le reconoce como el ser. Lo ordinario es incomparable con esta súper-potencia, pero tiene su constitución en él. Heidegger recalca que esta dimensión de lo sagrado y lo profano, equiparable a la distinción entre el ser y el ente, configura el mundo del *Dasein* mítico. Lo sagrado y lo profano marcan el trato del *Dasein* con las cosas, su existencia en general. Heidegger agrega que el ser del mundo y la existencia, en este horizonte mítico, pueden identificarse con la idea de *maná*. Con lo anterior se reconoce que para el *Dasein* mítico el ser se presenta bajo la forma de *maná*. Consideramos que este pasaje es clave para nuestro propio proyecto, pues se dice que en el horizonte mítico también se da el ser. El *Dasein* mítico no se mueve solamente en un plano óntico, sino que se reconoce su dimensión ontológica. Además, se identifica el ser en una figura étnica concreta, el *maná* de los pueblos melanesios. Heidegger atiende a esta referencia y es consciente que puede ampliarse mucho más:

Maná es el carácter más general del ser, el «cómo» en el que lo real invade toda la existencia humana. Las expresiones «maná», «wakanda», «orenda», «manitu» son interjecciones en el inmediato estar invadido por entes que se agolpa (2013, p. 258).

Antes de centrarnos en los términos equivalentes del *maná* conviene destacar su naturaleza ontológica. Aquí Heidegger se retracta, pues, si bien, en líneas anteriores parecía que reconocer el ser como *maná*, aquí ya comienza a denominarlo con los términos propios de la metafísica, como cuando dice “el carácter más general del ser” o “el cómo de lo real”. Esta interpretación del *maná*

es la que predomina en la lectura de Heidegger, aún cuando en un momento previo pareció ver el ser en el *maná*. Dentro de esta investigación tomamos esta intuición soterrada y la desarrollamos como punto esencial de nuestra hermenéutica. Por ello creemos necesario citar un pasaje de la obra de Cassirer, donde explica lo relativo al *maná*:

Así pues, el único núcleo hasta cierto punto firme de la idea de *maná* parecer ser la impresión de lo extraordinario, de lo inusitado, de lo “descomunal”. Aquí lo esencial no es lo que encierra el término, sino el término mismo, el carácter descomunal. La idea de *maná*, así como también la idea negativa correspondiente de “*tabú*”, pertenecen a un nivel claramente distinto al de la existencia cotidiana y del acaecimiento de carriles normales. Aquí valen otros criterios, prevalecen otras posibilidades, otras fuerzas y modos de producir efectos distintos a los que operan en el curso normal de las cosas. Pero al mismo tiempo este reino está lleno de constantes amenazas y de peligros desconocidos que rodean a los hombres por todas partes. Ya por esto se comprende desde el punto de vista puramente objetivista nunca puede llegar a captarse completamente el contenido de *maná* y de *tabú*. Ninguna de estas dos sirve para designar determinadas clases de objetos, sino que en ellas, hasta cierto punto, sólo representa un peculiar acento que la conciencia mágico-mítica pone en los objetos. Mediante este acento, la totalidad del ser y del acaecer se divide en una esfera míticamente significativa y en una esfera míticamente irrelevante, se divide en aquello que despierta y mantiene el interés mitológico y aquello que le es relativamente indiferente. (1972, p. 110)

En esta presentación del *maná* se encuentran los elementos con los cuales Heidegger comprendió el ser como lo extraordinario y la súper-potencia. En este pasaje se destaca lo inabarcable del *maná*, su carácter descomunal, que Heidegger traduce como potencia, resaltando que el *maná* es inmanente al mundo⁸, pero no se reduce a ninguna cosa u objeto mundano.

⁸ Para profundizar en el *maná*, el siguiente pasaje de *El hombre y sus obras* de Melville J. Herskovits completa la descripción: “La mentalidad melanesia, dice (se refiere a Codrington), “está poseída completamente por la creencia en una fuerza o influencia”, llamada casi universalmente mana. Es esta la que logra todo cuanto está más allá del ordinario poder del hombre, fuera del proceso común de la Naturaleza; está presente en la atmósfera de la vida, se adhiere a las personas y a las cosas y se manifiesta por resultados que solamente pueden ser atribuidos a su operación. Cuando alguien la ha captado, puede usarla y dirigirla; pero su fuerza puede irrumpir en cualquier otro punto: su presencia se conoce por las pruebas. “Una piedra de forma no común puede tener mana si, al ser enterrada en una huerta, la producción de ésta es abundante; y su poder puede ser transferido a otras piedras. Las canciones pueden tener también mana. “Esta fuerza, aunque en sí misma impersonal, está

En términos ontológicos, lo que apreciamos en la relación del *maná* con las cosas es la relación entre el ser y el ente, pues, el ser es siempre ser de un ente, se da en relación al ente, aunque jamás se reduzca a éste. Esto se da también en el *maná*, no de una forma conceptual, sino simbólica. El ser se da desplegado en el ente, y, cómo podemos ver en el pasaje, el *maná* se da desplegado en las cosas y, se concentra en unas más que en otras, hay más apertura en ciertos objetos, pero por más que el *maná* se manifieste en los objetos, ello no lo reduce a tal o cual objeto, del mismo modo que el ser puede darse en un *Dasein* eminente, pero, ello no significa que el ser se reduzca o le pertenezca a este *Dasein*. La diferencia ontológica está presente en ambas formulaciones. Veamos cómo trabaja Heidegger la idea del *maná* en relación al *Dasein* mítico:

¿Existe simplemente esta «representación» fundamental en el *Dasein* mítico o pertenece ella a la constitución ontológica del *Dasein* mítico y cómo qué? En la representación del *maná* no se anuncia otra cosa más que la comprensión del ser que pertenece a todo *Dasein* en general, comprensión que se modifica de acuerdo al modo fundamental del ser del *Dasein* y esclarecer de antemano a pensamiento e intuición. Pero esta comprensión impele ulteriormente a la pregunta: ¿Cuál es el modo fundamental del ser de la vida mítica que precisamente en ésta funge como comprensión del ser que guía y aclara la representación del *maná*? La posible respuesta a esta pregunta presupone desde luego una elaboración previa de la constitución ontológica fundamental del *Dasein* en general. Si ésta reside en el «cuidado [Sorge]» que debe ser comprendido ontológicamente [cf. *Ser y tiempo*. Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung Vol. VIII (1927), pp. 180 – 230], entonces se muestra que el *Dasein* mítico está determinado de modo primario por la «condición de estar arrojado [Geworfenheit]». Que desde la condición de

siempre relacionada con alguna persona que la dirige; todos los espíritus se han asociado con ella; un hueso de un hombre muerto lleva mana consigo, porque el fantasma está con el hueso; un individuo puede tener tan estrecha conexión con un espíritu o un fantasma que el mismo tenga mana consigo, y puede entonces dirigirlo para que efectúe lo que él desea; un conjuro es poderoso porque el nombre de un espíritu o un fantasma, expresando en forma de palabra, lleva consigo la fuerza del fantasma o el espíritu ejercen mediante el conjuro. De esta manera, todo suceso llamativo es prueba de que un individuo tiene mana; su influencia depende de la impresión que hace en la mente de la idea de lo que posee; se convierte en jefe en virtud del mana” (1952, p. 389). Para el lector que conozca algo del mundo andino esta cita no pasará desapercibida, pues puede reconocer en ella un elemento clave de su cultura, el *kama* (aunque también está presente lo relativo a la *waka* y al *illa*), que según la investigación del profesor Zenón Depaz sería el ser en el mundo andino; nosotros asumimos esta indicación, y el rodeo que hacemos en base a Heidegger y el *maná* tiene como objetivo profundizar en esta observación.

«estar arrojado» venga, y cómo lo hace, una articulación fundamentada en la estructura ontológica del *Dasein* mítico es algo que aquí puede solamente indicarse (Heidegger, 2013, p. 267).

Si la idea de *maná* es el carácter de ser más general para el *Dasein* mítico, entonces el *maná* es el modo cómo se comprende el ser, es decir, la comprensión del ser en el *Dasein* mítico se plasma en el *maná* o sus equivalentes, dependiendo de la denominación que les dan las culturas. La comprensión del ser es una de las estructuras claves en la analítica del *Dasein*, pues a partir de ella se puede plantear la pregunta por el ser y llegar a la aclaración de la estructura del ser del *Dasein*, el cuidado. Heidegger pasa de reconocer la comprensión del ser como *maná* en el *Dasein* mítico a la determinación de su existencia. Por ello, el *Dasein* mítico y/o primitivo está sumergido en la facticidad de la vida cotidiana descrita en dicha *Ser y tiempo*. La existencia del *Dasein*, sea de la cultura que sea, está siendo en la condición de arrojado, la cual se toma como una estructura permanente y constante de la existencia. A continuación, Heidegger ofrece la indicación más importante de lo que podríamos llamar la analítica del *Dasein* mítico:

En la «condición de estar arrojado» reside un estar-entregado del *Dasein* al mundo de un modo tal que un estar-en-el-mundo semejante se encuentra sometido por aquello a lo que está entregado. Prepotencia [*Übermächtigkeit*] se puede anunciar como tal sólo para un estar-entregado a... En una dependencia semejante con relación a lo prepotente [*Übermächtige*], el *Dasein* se encuentra tomado por éste y puede por tanto tener la experiencia de sí mismo sólo como perteneciente a y emparentado con este algo real. De acuerdo con esto, en la «condición de estar arrojado» todo ente revelado de algún modo tiene el carácter del ser de la potencia (*maná*). Si se lleva la interpretación ontológica completamente hasta la «temporalidad [*Zeitlichkeit*]» específica que subyace a la «condición de estar arrojado», entonces es posible comprender ontológicamente cómo y por qué lo real que tiene el carácter de *maná* se anuncia justamente en una «momentaneidad [*Augenblicklichkeit*]» específica. En la condición de estar arrojado se encuentra un ser-agitado [*Umgetriebenwerden*] propio que está abierto por sí mismo hacia lo que en cada caso es siempre extraordinario (2013, p. 267 – 268).

Ante todo, es preciso hacer un recuento de los conceptos que han ido apareciendo en la exposición: *Dasein*, existencia mítica, la idea de *maná* como ser en general, prepotencia, comprensión del ser como *maná*, cuidado y estar arrojado. En esta cita vemos todos estos conceptos articulados en una interpretación de la existencia mítica. Para el *Dasein* mítico el ser se da en la idea de *maná* y esto constituye la comprensión de ser en la que se desenvuelve su existencia; entonces esta existencia tiene un modo de ser determinado por el *maná*, por su aspecto de prepotencia, extraordinario y sagrado, características que absorben al *Dasein* mítico, que hacen que su existencia esté entregada a los aspectos sagrados y sobrenaturales del ser. Recordemos que toda existencia es un estar-en-el-mundo, y que está se actualiza siempre por la acción, en la facticidad de la existencia que se plasma como la condición de un estar arrojado, lo mismo en la cultura occidental que en el caso de las culturas donde prima el *Dasein* mítico.

A partir de *Ser y tiempo* sabemos que los análisis existenciales son preparatorios para análisis ontológicos, permitiendo captar el ser que se manifiesta y es lo mismo en el caso de la analítica del *Dasein* mítico primitivo. En base a lo anterior, se destaca que toda comprensión del ser se da sobre la base de un horizonte temporal, sugiriendo que el tiempo que está en la base es el presente. De manera que la temporalidad que le corresponde es la momentaneidad, es decir, la presentificación del ser, aunque sin base en la presencia de los entes comprendidos como meras cosas, como objetos que están-ahí, visión que sería propia de la metafísica occidental, pero que tendría sus raíces en este modo mítico de estar-en-el-mundo. La presentificación para el *Dasein* mítico pasa más bien por su absorción y fascinación por el ser comprendido como *maná*, es una vivencia de la temporalidad que privilegia un presente, no de tipo metafísico-conceptual, sino religioso y simbólico que hace énfasis en el aspecto de la disposición afectiva, abierta a lo divino del ser.

1.2. Analítica del *Dasein* mítico andino⁹.

La exposición anterior tiene como objetivo servir de soporte a nuestra analítica del *Dasein* andino¹⁰, a partir de la que desarrollamos una hermenéutica de los mitos andinos. La analítica del *Dasein* mítico andino es una aclaración de las estructuras fundamentales de su existencia, ello en camino a clarificar el sentido del ser que se despliega en dicha existencia. No olvidemos que el propósito principal de la analítica le viene dado desde el planteamiento de la pregunta por el ser. En el esbozo de analítica del *Dasein* mítico vimos como el ser se daba en la comprensión de la idea de *maná*, que destacaba los aspectos sagrados, extraordinarios y sobrenaturales del ser. En el caso del mundo andino hay una forma de comprensión del ser que puede interpretarse a la saga del *maná*, es decir, que en su horizonte mítico se asumiría como el ser. Para el *Dasein* mítico andino el ser se comprende como *kama*, término que designa a la energía vital que se despliega en todo lo existente, es lo que hace que todo sea animado, es la fuerza que mantiene a la tierra¹¹. En el

⁹ La composición de nuestra «analítica del *Dasein* mítico andino» se inspira en investigaciones anteriores, las cuales también siguen el intento de comprender filosóficamente el mundo andino, trabajos pioneros como los de Zenón Depaz (*Horizonte de sentido en la cultura andina*, 2005 y *La cosmo-visión andina en el Manuscrito de Huarochirí*, 2015), Fabio Sánchez (*El sentido del mundo en las culturas prehispánicas del antiguo Perú*, 2012) y Omar Salazar-Calderón (*Entre Eros y Wiraqucha*, 2015).

¹⁰ El giro «*Dasein* andino» precisa de una aclaración y justificación. Puede pensarse que es incorrecto usar así el término *Dasein*, pues si se usa así qué impide que se hable de *Dasein* senegalés, o de cualquier otro modo. Pero esto no sería tan descabellado, pues según Hubert Dreyfus, tal lectura sería posible: "...intérpretes como John Haugeland han sostenido que el *Dasein* de ninguna manera debe ser entendido como una persona individual. Según Haugeland, el *Dasein* es un término aplicable a conglomerados o pluralidades. La gente, la General Motors y la ciudad de Cincinnati son casos de *Dasein*" (1996, p. 15). Nuestra comprensión del *Dasein* andino va por otro lado, pues no se trata de un simple conglomerado. Pensamos que, en la descripción fenomenológica de Heidegger, subyace un sustrato cultural, es decir, que desde siempre la analítica del *Dasein* se ha estado moviendo en los parámetros de la cultura occidental, de modo que no es extraño hablar de un *Dasein* occidental. Pero entonces lo que estamos intentando es trasladar dicha analítica al mundo andino (teniendo como intermediaria la analítica del *Dasein* mítico primitivo), con la crítica y las modificaciones necesarias. Lo que toma cuerpo con la expresión *Dasein* andino no es un fenómeno cultural particular, sino que suponemos que el mundo andino es una matriz civilizatoria, es decir, una de las seis civilizaciones originarias (según los estudios de Arnold Toynbe), en la que se despliega un conjunto de estructuras que hace mundo, en las que de manera originaria se da el ser. Por ello, hablar de *Dasein* andino no es hablar de una cultura particular, sino del sentido del ser desplegado en la matriz civilizatoria de los pueblos originarios de esta parte del mundo.

¹¹ Para comprender el alcance el término *kama*, dada su importancia para nuestra investigación, veamos lo que dice Zenón Depaz: "Uno de las nociones de mayor alcance ontológico en el *Manuscrito de Huarochirí* es la de *kama*. En referencia a las deidades, aparece al dar cuenta de su función de *kamaq*, donde el uso del sufijo agentivo *q* designa al que dona o pone en acto aquella potencia –o más bien entelequia– que parece constituir el *kama*, haciéndolo discurrir como soporte de lo existente. En cuanto a los entes intramundanos, precisa su condición de *kamasqa*. El sufijo de derivación de verbativa, que da forma al participio *kamasqa* da cuenta de alguien o algo que conlleva el efecto del *kama*, lo cual lo sostiene en su ser. Aquel texto precisa asimismo el

horizonte de sentido andino todos tienen *kama*, no hay seres inanimados y las divinidades administran, reparten y manejan el *kama*. Hablar del *kama* es hablar del núcleo del modo en que el *Dasein* andino asume el ser en su existencia. Junto al *kama* hay otros términos claves que completan la asunción del ser, *pacha*, *yana*, *waka*, *yachay*, términos claves en la interpretación de Zenón Depaz.

La existencia del *Dasein* mítico andino es siempre y en todo momento un estar-en-la-*pacha*. *Pacha* es el término que reemplaza al «mundo»¹², dándole orientación

carácter de *kamayuy*, que designa a quién participando del *kama* correspondiente a algo tiene la capacidad de hacerlo efectivo. Así, pues, el término *kama*, que está a la base de una amplia gama de palabras que tienen esa raíz, parece designar ante todo una potencia que al actualizarse (traducirse en acto) pone en juego un orden dinámico intrínseco, que siendo también una función conlleva un sentido, es decir, una orientación, un horizonte vital, un mundo. Por tanto, el mundo mismo, como orden estructural y horizonte vital supremo, sería manifestación del *kama* o potencia vital” (2015, p. 211 – 212). En nuestra interpretación el *kama* es el ser, es decir, el modo como el *Dasein* andino comprende el ser, dicho término constituye una gama de palabras con contenido “ontológico”, entre las cuales destacan *kamasqa* y *kamayuy*. Nuestra intención es mostrar la manera en la que el ser se manifiesta y actúa en la *pacha*, lo importante aquí es notar que *kama* y *pacha* se copertencen, es decir, no puede concebirse la *pacha* sin ser animada por el *kama*, y tampoco se puede pensar el *kama* sin estar animando a la *pacha*.

¹² Pero el significado de *pacha* es amplio y profundo, Zenón Depaz nos hace ver ello a partir de los distintos vocabularios coloniales. Veamos primero el de lengua aymara: “En el *Vocabulario de la lengua aymara*, de Ludovico Bertonio, publicado en 1608, el primer significado con el que aparece el término *pacha* es el de “tiempo”, refiriéndose tanto a una época (*walu pacha* es “tiempo antiguo”) como a un momento de la vida (*pacha k’ajta* significa “al amanecer”) ... Como adverbio puede indicar pertenencia o un estado constante. Como parte terminal de una palabra compuesta indica la totalidad (como en *markapacha*: “todo el pueblo”, o en *taqipacha jaqi*: “todos los hombres o personas”). No obstante, también puede indicar lo relativo a un parto doble (como en *pachachiri* o *pachaqariri*: “la mujer que parió dos”; o en *pachachata wawa* o *pachawawa*: “el hijo mellizo”)” (2015, p. 41-42). Y ahora veamos sus significados en quechua: “En cuanto a su significado en quechua, idioma en el que aparece en el *Manuscrito de Huarochirí*, es de notar que, en el *Lexicón o Vocabulario de la Lengua General del Perú*, de Domingo de Santo Tomás, publicado en 1560, la única palabra en que *pacha* aparece explícitamente referida a la tierra es *Pachamantauñasca*, que según él significaría “engendrado de la tierra”. Ahora bien, puesto que el mismo Domingo de Santo Tomás asigna a *uiñani* el significado de “nacer o crecer”, la palabra entera antes señalada debería significar literalmente algo así como “nacido de la tierra”, por lo cual es de interés que el autor de este lexicon prefiera usar el término “engendrado”, antes que simplemente “nacido”, puesto que en este caso es la tierra, como *pacha*, quien engendra. Así pues, el rasgo con el que *pacha*, en cuanto tierra, aparece en este lexicon es el de matriz genésica. Allí mismo aparece también el término *pachac*, con el significado de ciento. Puesto que en la numerología andina cien parece connotar plenitud, en tanto es resultado de repetir diez veces la base numeral diez (que es a su vez la reiteración del número cinco, asociado al simbolismo del orden vital pleno), podríamos vincular la palabra *pachac* con el rasgo de totalidad atingente al “mundo” ...” (2015, p.45-46). “Por su parte, el *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú llamada lengua qquichua o del inca*, de Diego González Holguín, publicado en 1608, consigna para *pacha* el significado de “tiempo, suelo, lugar” ... A propósito de ello, González Holguín recoge también la expresión *pacha ccacnin*, para la cual señala la significación de “reír el alva, o abrir, o amanecer”, significado que igualmente asigna a las expresiones *ppacham ppaquitman* y *pachacta unaochani* o *hamutani*, en las que *pacha* conlleva las connotaciones simbólicas antes mencionadas de apertura ontológica y de sujeto sapiente que emite señales (*unaochani*), pues el término *hamutay* se refiere a una acción sagaz. También recoge para el término *pachan* el significado de “vestido nuevo” y de “tantos justos, número cabal sin faltar ni uno”, que remiten a completitud. Igualmente significaría “lo entero sano, no quebrado ni dañado”, que ratifica el sentido

distinta al análisis. El estar-en-la-*pacha* del *Dasein* andino es la estructura total de la existencia. El “en” significa familiaridad, en nuestro caso, la familiaridad se hace más patente, pues la vinculación del *Dasein* andino con la *pacha* es la vinculación de un hijo hacia a su madre, es lo ya conocido, lo que nos antecede y acoge en la existencia desde siempre. La familiaridad con el mundo, con la *pacha*, se hace eminente, pues no hay nada más familiar, conocido, sabido y amado que la madre y esta experiencia es la que el *Dasein* andino siente como mundo, la madre tierra, la cual se llama *mamapacha*. El estar-en-la-*pacha* es el modo como el *Dasein* andino existe, se trata de un fenómeno unitario, pero que al mismo tiempo se da en tres momentos estructuralmente unidos. En primer lugar, nos referiremos al mundo, *pacha* para nosotros, en segundo lugar, al quién es en la *pacha* y, en tercer lugar, al estar-en en cuanto tal.

1.2.1. La *pacha*.

La *pacha*, el primer momento en la estructura que define la existencia, es el horizonte de la existencia del *Dasein* andino. Tiene un sentido espacio-temporal, de modo que ambas dimensiones siempre están ligadas; *pacha* connota tanto una determinación temporal, como en el caso de *ñawin pacha* que es el pasado, así como también lo relativo al espacio, *uku pacha*, que sería el mundo del interior¹³. En *pacha* encontramos el sentido matricial que habíamos señalado, pues para el *Dasein* andino las cosas nacen de la *pacha*, ésta es una potencia femenina

de completitud pero incide en su sentido cosmético, relacionado a la belleza” (2015, p. 50-51). A partir de estas referencias vemos lo profundo del significado de *pacha*, cuya traducción como «mundo» es solo parcial, pues muchos de sus sentidos van más allá. A partir de lo que Zenón Depaz expone *pacha* tendría lo siguientes sentidos: tiempo, totalidad, parto doble, matriz genésica, ciento, suelo, lugar, amanecer, vestido nuevo, sano, entero, completitud, etc. El reto para comprender la *pacha* estriba en encontrar el hilo conductor de tantos significados, es decir, cómo y porqué significa tiempo y espacio y al mismo tiempo ciento o ropa, sentidos que para nosotros pudieran estar muy alejados. En buena cuenta, la polisemia del término *pacha* constituye una de las mayores fortunas para nuestra investigación, pues muestra la potencia especulativa del horizonte de sentido andino.

¹³ En el quechua contemporáneo se conservan esas acepciones, así pues, se registra ello en el *Diccionario de la academia mayor de la lengua quechua* (DAMLQ): “**pacha**. s. Mundo, tierra. || Universo. SINÓN: pachan. EJEM: *hay pacha*, este mundo; *ukhu pacha*, el mundo de adentro; *hanaq pacha*, el mundo de arriba. || Gram. Sufijo o morfema que indica el momento, el instante y el tiempo de la acción. EJEM: *kunan pacha*, en este momento; *haqaymanta pacha*, desde aquel lugar”.

procreadora; la *pacha* es el lugar dónde los seres aparecen, que los mantiene y cobija en la existencia.

Pacha, es aquello que genera y da vida, lo que hace aparecer a todos los seres, lo que da a luz todas a las cosas, de modo que es el horizonte generatriz de la totalidad de los seres. *Pacha* es ese horizonte que circunda a la existencia, el halo maternal que está siempre. Estamos frente al horizonte de sentido del *Dasein* mítico andino, pues de la *pacha* va surgir el significado y sentido. Veamos cómo se vinculan el vivir en una existencia con sentido, con la *pacha* como su horizonte¹⁴. El significado y el sentido remite siempre a un horizonte, pero acaece y es usado por un *Dasein* en concreto, el cual se condensa en un signo, escrito u oral. En su existencia cotidiana el *Dasein* andino está siempre al tanto de los signos, provengan de la propia *pacha* o de otros *Dasein*. El estar-atento a los signos es una condición necesaria para su actuación, ésta es lo que en sentido eminente constituye su existencia. El *Dasein* andino en su existencia cotidiana actúa, pero la suya no es una acción cualquiera, desacralizada o neutral, sino que está cargada de sentido sagrado y ritual¹⁵, por el modo como comprende el ser, el *kama*, y porque el horizonte de sentido es asumido afectivamente.

¹⁴ Sostenemos que *pacha* puede entenderse también como horizonte de sentido del *Dasein* andino, pues configura una trama de significaciones entrelazados entre sí (ello en base a la idea de «condición respectiva» de Heidegger); esto tendría cierto sustento si recordamos que *pacha* también alude a tejido, en tanto significa ropa o vestimenta lujosa. En un artículo programático de Zenón Depaz (que debería considerarse antes de leer el libro del 2015) tematiza lo relativo al horizonte de sentido: “Existir es actuar, y toda acción supone un contexto en que elegimos lo que nos es deseable e indeseable. Ese contexto está dado por un marco de creencias, de asunciones, tanto *ontológicas*, (es decir relativas a qué es y qué no es o qué entes existen y cuales no), como *valorativas*, es decir relativas a lo que es bueno o malo, justo o injusto. Esas asunciones constituyen nuestro mundo y varían con cada época y cada cultura. Partiendo de esta premisa, lo que en esta comunicación pongo a consideración vuestra es un intento preliminar de reconstrucción de los horizontes de sentido ontológicos y valorativos que constituyen el mundo andino, atendiendo a la narrativa mítica, cuya densidad simbólica tiene la virtud de situarnos en los límites del discurso” (2005, p. 47). Asumimos este proyecto, el de dar cuenta del horizonte de sentido del mundo andino, pero en nuestro caso, le sumamos a esto los elementos de la analítica del *Dasein*, pues el horizonte es del *Dasein* andino, el cual nosotros identificamos con la *pacha*, pues abarca la existencia toda, y en su actividad generatriz produce todas las significaciones y sentidos. Y al igual que Zenón Depaz, damos cuenta de este horizonte a partir del discurso mítico, teniendo como objeto de nuestra investigación los mitos de Huarochirí, y resaltamos que este discurso es legible en el trasfondo de la existencia mítica.

¹⁵ Al respecto Zenón Depaz observa: “La experiencia primaria en el mundo andino no es pragmática (en el sentido instrumental) ni cognoscitiva (en el sentido representacional), es celebratoria, simbólica. En ella, el hombre no “aprehende” la realidad para manipularla; la realidad es *recreada*, se hace presente de manera concentrada, intensa en cada acto ritual” (2005, p. 54). La prioridad del vínculo celebratorio, que se hace patente

En su existencia cotidiana el *Dasein* andino entra en un trato preocupado con la *pacha*, en un trato que se puede reconocer como pragmático, pero que no es solo eso, pues, lo sagrado está presente sumándole la dimensión ritual. El trato pragmático al que nos referiremos, el modo como el *Dasein* andino está en la *pacha* de manera cotidiana, es una forma de cuidado, de estar dirigido y preocupado. Se trata del trabajo, que en el mundo andino tiene connotaciones distintas a la tradición occidental, influenciada por el judeo-cristianismo, considera el trabajo como un castigo, como una forma decadente de estar arrojado al mundo¹⁶. El trabajo del *Dasein* andino tiene un significado ritual, por ende, sagrado, y sobretudo festivo. El trabajo es una actividad donde se celebra y se festeja a la *pacha*, de modo realiza al *Dasein* andino, lo hace auténtico en el propio estar-arrojado.

en la fiesta, está fuera de duda, pero nos parece necesario también destacar los modos no festivos de estar-en-la-*pacha*, lo que nos lleva a dar cuenta del trato pragmático y cognitivo del *Dasein* andino. Veremos más adelante que centrarse en el momento festivo simbólico-ritual tiene el riesgo de dejar de lado otros aspectos importantes de la existencia del *Dasein* andino, sobre todo aquellos aspectos negativos, precisamente ellos son los que en nuestra interpretación destacaremos.

¹⁶ Aunque mantiene su análisis dentro de la temática de las racionalidades, Antonio Peña Cabrera capta los rasgos esenciales del modo de trabajar del *Dasein* andino: “La ausencia de la máquina o de instrumentos que reemplazan la fuerza humana no ha de tomarse como defecto, sino como una manera diferente de comunicarse con la realidad. La máquina intermedia entre el hombre y la naturaleza; su perfeccionamiento va condicionando las necesidades humanas y convirtiendo a la naturaleza en mera función. El hombre se enajena así de la naturaleza. En las sociedades andinas prehispánicas el hombre tiene una comunicación directa con la naturaleza. La tierra es fuente de vida y revitalización. El trabajo y la producción del hombre siguen el ritmo de la naturaleza, sin violentarla. El hombre dialoga con la tierra y ausculta sus necesidades en conjunción con las del hombre, pues éste es parte de la tierra. Este es el profundo sentido de la relación entre el *uqhu* – *pacha* y *kay* – *pacha*, entre el mundo invisible y el mundo visible, entre la vida y la apariencia. En una sociedad en la que el trabajo no se organiza en función de la fuerza y disponibilidad de la máquina, no puede haber tampoco división social del trabajo, ni especialistas. En las sociedades andinas todos están para todo, aunque haya personas que posean mejores habilidades que otras para tal o cual faena, por ejemplo, para las artesanías” (2005, p.41). La ausencia de la máquina es para Peña Cabrera la nota distintiva del trabajo andino, ello significa que el contacto con la *pacha* trata de mediatizarse lo menos posible, no interponer un mecanismo que haría todo más fácil, sino involucrarse en el trabajo, pues este no es una carga sino una realización. Una intuición latente señala que el andino no está alienado en su trabajo, pues al no haber máquina no se vuelve un apéndice de ésta. Pero esto no debe llevarnos a pensar que el *Dasein* andino es puro e incorrupto, pues veremos cómo se da la negación en su interior. El texto de Peña que hemos citado, *La racionalidad occidental y la racionalidad andina: una comparación*, puede llevar a malentendidos, a contraponer lo andino a lo occidental como si se trataran de dos modos de ser antagónicos, excluyentes uno del otro, por ello es necesario señalar y buscar claves en la filosofía occidental que pudieran ser compatibles con el mundo andino (Spinoza y Leibniz), además continua sustentando ciertos prejuicios sobre el pensar andino, ligado a lo concreto y alejado de lo abstracto. Para terminar este comentario, cabe decir que asumimos lo positivo de la interpretación de Peña dejando de lado el marco de las racionalidades y más bien ubicándolo en el terreno de los horizontes de sentido.

Uno de los modos eminentes de realizar el trabajo para el *Dasein* andino es el trabajo con la tierra, es decir, el trabajo en el campo, lo que hoy se conoce como agricultura. El *Dasein* andino está en su chacra arando la tierra, en un trato profundo con la *pacha*. Su actividad está en cooperación con la *pacha*, pues, en tanto agricultor, es parte del milagro de la reproducción de la vida. En su trato preocupado con la *pacha* el *Dasein* andino tiene como objetivo producir algo, nuevos frutos, su obra es el alimento para la comunidad, la cual redistribuye en base a una orden de reciprocidad. El para-que de la acción del *Dasein* andino es el fruto, la cosecha, en la que resplandecen los otros. Pero en la actividad misma del trabajo también podemos ver como se da una referencia implícita a la *pacha* en tanto juego y entramando de signos.

En la actividad agrícola, en el caso del mundo prehispánico, el *Dasein* andino solo contaba con instrumentos muy simples, *chakitaqllas* y *makitaqllas*, con los cuales realizaba su trabajo. Ésta es la facticidad bruta y pura, en su desgaste y extenuación, que, aunque se presenta como fiesta y ritual, de todos modos, es acompañado por la facticidad desgastante. El trabajo absorbe al *Dasein* andino en un flujo pragmático, está volcado a la actividad, y ésta fluye naturalmente.

Algo acaece cuando el trabajo se frena y se descansa, la ritualización del trabajo. Quienes han convocado el trabajo saben que éste tiene que revestirse festivamente, por ello, hay música, canto y chicha, de modo que, el descanso sirve para remarcar el sentido del trabajo, que se trata de una fiesta-ritual en la que se está celebrando la vida, la unión con la *pacha*. El trabajo del *Dasein* andino es de índole religiosa, lo sagrado se manifiesta en su acción instrumental en donde se debe ver vinculados estos fenómenos, pues, entonces, el trato y flujo pragmático tendrían un sentido sagrado en consonancia con el sentido generatriz de la *pacha* y, por tal motivo, si bien el trabajo mismo, en cuanto a la actividad misma, es desgastante y produce cansancio, esta dimensión ritual hace que ello se sobreponga, que a la par se dé una descarga y recarga de energías, como por ejemplo, en las festividades andinas, que serían lo modos más eminentes de expresar el ritual y la sacralidad de

la vida¹⁷. Con lo anterior, vemos que la *pacha* tiene varios sentidos, en primer lugar, es una suerte de época, es decir, de entramado espacio-temporal, en segundo lugar, es un horizonte matricial generatriz de los seres, en tercer lugar, es el horizonte de sentido y de significatividad para el *Dasein* andino.

1.2.2. Quien es en la *pacha*.

Pasemos a tratar el segundo momento de la estructura del estar-en-la-*pacha*, quién es en la *pacha*. La respuesta de la analítica general de *Dasein* hace referencia a los otros en el sentido de la inautenticidad, nuestra consideración difiere en ese punto. Para contestar la pregunta, hay que tener presentes dos características del quechua, que nos harán comprender mejor la referencia al yo y al otro. El *runasimi* está vuelto al tú, no es un idioma centrado en yo. El yo está formado como derivación del tú, así pues, tenemos que tú se dice en *Qam*, y de ello se deriva la palabra para designar al yo, *Ñuqam*, *Ñu-Qam*. Esta pista nos indica que el modo de comprenderse del *Dasein* andino es des-centrado, su núcleo no es un yo, una primera persona gramatical o metafísica, sino que el *Dasein* andino se haya vuelto al otro.

En segundo lugar, el *runasimi* plantea una distinción cuando habla del «nosotros», pues distingue dos usos, uno inclusivo y otro exclusivo¹⁸. En el primer

¹⁷ La siguiente cita de Zenón Depaz muestra la condición sagrada de la praxis andina, es decir, de cómo el trabajo y la fiesta son dimensiones continuas y complementarias: “La praxis del hombre andino tiene carácter celebrativo, ritual: re-crea el cosmos en íntima complementariedad con los demás seres y fenómenos. El hombre es mediador entre polos complementarios del cosmos; es agricultor; criador –guardián de la vida- de la *Pachamama* y criado por ella. Esta situación del hombre hace que su trabajo no tenga el carácter instrumental, penoso, la condición simbólica de castigo que tiene en el mundo occidental. Con su trabajo, el hombre andino establece una conversación y una relación de crianza con la naturaleza, de carácter cultico, ritual, tendiendo puentes entre fenómenos de orden diverso, sosteniendo y promoviendo aquella diversidad” (2005, p. 63). Como en una nota anterior señalamos, esto nos lleva a pensar la posibilidad de un trabajo no alienante, el trabajo como un momento de actualización de las fuerzas que dan energía y vida a la *pacha*, de modo que con su trabajo el *Dasein* andino este colaborando en la energización del todo, con el fluir del *kama* en la *pacha*. Tal vez la alienación que produce el trabajo en el sistema capitalista pueda combatirse a partir de recomprender el trabajo como juego, como parte de un acto cultico celebratorio.

¹⁸ El maestro de quechua Clodoaldo Soto explica así esta peculiaridad: “Nótese que existen dos sufijos que indican primera persona en el plural: **-nchik** inclusivo (I) e **-yku** exclusivo (E). Con la primera forma se “incluye” al oyente u oyentes en el significado verbal. Con la segunda forma, se “excluye” al oyente u oyentes del significado verbal. Así, por ejemplo, dos personas que viven en Huayllay podrán decir –si una habla con la

caso, *Ñuqanchik*, hace referencia a una acción en la que el hablante y la tercera persona participan, es decir, una acción en conjunto. En cambio, el segundo caso, *Ñuqayku*, hace alusión a una acción que se realiza entre la primera y la segunda persona, dejando excluida a la tercera persona, la que se mantiene al margen de la actividad, pero está ahí presente. Estas dos formas de decir el nosotros son claves para comprender la relación con el otro, el sentido en que se constituye la comunidad, pues en modo alguno se trata de una masa humana compacta, una suerte de indistinciones sin individualidad, sino que en el *Ñuqayku* va resplandecer el otro individual andino.

¿Quién es en la *pacha*? Nosotros, sería la respuesta inmediata del *Dasein* andino, y esto hace alusión a la comunidad, al *ayllu*, *llaqta* o *marka*, que desde siempre antecede al *Dasein* individual. La comunidad del nosotros, en tanto *Ñuqanchik*, constituye al *Dasein* en sí mismo, de modo que es formado por las costumbres, hábitos, creencias, ceremonias y ritos que la tradición ha preparado ya de antemano para él. Se forma en base a la relación con los otros, quienes les transmiten el horizonte de significatividad que constituye la *pacha*. Así pues, el *Dasein* andino se forma en vinculación con los otros significativos. Esto de ningún modo es inauténtico, pues con los otros el *Dasein* puede afirmar su sí mismo, su ser individual. La teoría del reconocimiento del siglo pasado ha trabajado mucho sobre este punto y revaloró la positividad de los otros en la configuración de la identidad, es decir, lo que cada uno es en sí mismo precisa del reconocimiento del otro. De esta forma podemos decir que se puede ser auténtico desde la comunidad, desde la asunción y afirmación de los valores, costumbres y hábitos que porta una tradición, en la que ya desde siempre nos movemos. Ser auténtico para el *Dasein* andino no pasa por romper con la *pacha* y afirma una individualidad sin suelo, sino

otra: *Wayllaypim yachanchik* “vivimos en Huayllay” –usando la forma inclusiva-. Pero si estas mismas personas hablan con una que por ejemplo vive en Ayacucho, le dirán; *Wayllaypim yachaniku*,” vivimos en Huayllay” –usando la forma exclusiva-. Es decir, la forma inclusiva se refiere al hablante y oyente u oyentes, la forma exclusiva alude al hablante, pero no al oyente u oyentes sino al hablante y a otra u otras personas” (2010, p.55). Suponemos que esta característica del quechua se debe a que marca la situación concreta del hablante, es decir, piensa en los contextos particulares del hablante.

por el contrario ser auténtico es darle cabal cumplimiento a lo que la comunidad ha sentido como tradición.

El modo de la coexistencia del *Dasein* andino tiene una especificidad que cabría enfocarla desde el término quechua *yana*. El trato de un *Dasein* a otro, del *Dasein* con su *pacha*, se da en los términos del *yana*¹⁹. Por este término suele comprenderse reciprocidad, pero su campo semántico es mucho más amplio, pues alude a lo negro y oscuro, al trato de pareja, a la ayuda, etc. Cuando señalamos que el trato de un *Dasein* a otro está mediado por el *yana* queremos decir que la acción de uno a otro es recíproca, se espera una retribución proporcional a lo que se da. Pero esta regla se da en todas las direcciones posibles, pues incluso se espera y supone una retribución de parte de los dioses y los animales. Y esto porque el *yana* tiene connotaciones relativas al ser, o sea, que en el núcleo del ser también podemos encontrar una suerte de reciprocidad y complementariedad, digamos entre el ser y el no ser, pero de un modo que el ser sería más todavía que la suma de ellos, el ser sería algo que estaría más bien soportando ese juego, pero actuando desde su ocultamiento.

¹⁹ Zenón Depaz resume así el alcance del término *yana*: “El termino *yana*, cuyos alcances consideramos en el segundo capítulo, aparece al inicio del *Manuscrito de Huarochirí* en la referencia a la *waka* dual llamada *Yanañamca Tutañamca*, cuya remisión a la negrura (*yana*) y a la noche (*tuta*) da cuenta de su condición matricial. Pero *yana* denota también complementariedad, concurrencia, co-operación y ayuda como condiciones del despliegue de la vida, orientación que parece presidir la cosmo-visión andina. Así, *yana* significa igualmente pareja, connotando ayuda, cura y servicio. Como *yanay* significa servir, pero también cuidar, además de experimentar y probar, como aludiendo al cuidado permanente que supone la vida entendida como convivencia, donde lo completo, abundante y vario, contiene complementariedad, paridad; pues lo singular, en tanto dispar, es visto como defectivo y carente. Así, la existencia discurre en un juego de mutua ayuda, servicio y donación, y la plenitud de la existencia supone contar con un *yanantin*, con el soporte de un par que se hermana; por lo cual existir es co-operar y el mundo se sostiene en la co-operación de todo lo existente, que hace discurrir el flujo vital o *kama*. Con ello, la cooperación halla un soporte cósmico, una base ontológica que va más allá del ámbito humano, involucrando a todos los seres” (2015, p. 310-311). Se trata de un término muy denso y de alcance total, vinculado al *kama* y por ende en la órbita de la comprensión del ser del *Dasein* andino. A partir de ello apuntamos que el modo de ser de los entes en el horizonte de sentido andino es el de una interacción de reciprocidad de todo con el todo, y dicha interacción es lo que se piensa con lo *yana*, o más específicamente con el *yanantin*. El ser se despliega y da en una acción dinámica que consiste en hacer aparecer pares complementarios y contrarios al mismo tiempo, pero que sobre todo estén siendo recíprocamente. Tratando de trazar una comparación, suponemos que todo cuanto la filosofía occidental ha pensado como dialéctica (especialmente la hegeliana), tiene su paralelo en lo que engloba el término *yana*, es decir, habría un sustrato dialéctico en el modo de ser y pensar andinos, pero no una dialéctica conceptual, teórica y metafísica, sino tal vez una más cercana al ser, no objetualizante ni cosificadora.

Lo que afirmábamos sobre el *Dasein* y la comunidad puede llevar a pensar en una autenticidad puramente positiva en el *Dasein* andino, lo cual puede ser correlacionado con un tipo de sociedad cerrada, que se repliega en sí misma, que refuerza y mantiene la tradición a toda costa. Esta lectura surge cuando enfatizamos ciertos aspectos y dejamos de lado otros, creándose una imagen del *Dasein* andino pueril, muy cercana a la del buen salvaje roussoniano. Por ese motivo resaltamos los dos modos del nosotros andino, el *ñuqanchik*, del cual surge tal tipo de autenticidad como realización con los otros, pero también tenemos el *ñuqayku*, y ésta precisamente es la que ahora queremos destacar²⁰. Cuando usamos *ñuqayku* suponemos que hay otro que no participa en la actividad comunal, que está excluido de ella. Se trata de alguien que no pertenece a la comunidad y que no está circunscrito a la tradición, pero está en la *pacha* de todos modos. Este otro excluido tiene muchas formas en el mundo andino, puede ser el pobre que no tiene lazos sociales, cuya situación se denomina *wakcha*²¹, lo que entre otras cosas connota

²⁰ Sobre la autenticidad del *Dasein* andino queremos destacar la tesis de Fabio Sánchez, quien también hace uso de esos conceptos. El propósito de Fabio es dar cuenta del horizonte de sentido de las culturas Chavín y Moche, y para eso recurre a los conceptos de la filosofía griega presocrática y al “existencialismo” de Heidegger. En lo relativo a como asumen la muerte, las culturas prehispánicas, en particular la Moche, Fabio escribe: “En consecuencia, a diferencia de los griegos que ven entre la vida y la muerte una relación trágica de oposición exclusiva e irreconciliable (al ser la vida finita, autoenajenada del principio infinito); para los Moches la oposición existente entre la vida y la muerte es totalmente distinta, pues esta oposición en lugar de irreconciliable, no sólo es complementaria, sino vital para el futuro. Tanto la vida y la muerte son necesarias para la continuidad del orden y la existencia del mundo. Entre ellas existe una relación de reciprocidad y complementación, no una relación de oposición exclusiva donde el uno se contrapone al otro, donde el inicio de uno significa el final del otro” (2012, p. 140). Esto significa que ser auténtico consiste en asumir la muerte como parte de la vida, es decir, quitarle a la muerte su carga negativa. Nosotros cuestionamos el carácter absoluto desde el que Heidegger asume la muerte, e igualmente rechazamos la asunción de Fabio, que sería la otra cara de la moneda, una asunción absoluta de la vida, como si ella fuera el todo y la muerte solo un momento que se subsume en ella. Nuestra interpretación de la muerte y la autenticidad del *Dasein* andino pasan más bien por destacar como se asume la muerte, la destrucción, y en general la negatividad como algo con peso, como un momento desgarrador y no un amague que es superado sin más. Podemos atisbar que la razón por la que Fabio Sánchez interpreta así la autenticidad del *Dasein* andino se debe a que no ha aclarado suficientemente su relación con la metafísica, al haber pasado por alto el examen crítico de los conceptos que usa cae en una metafísica de la presencia, pues la asunción de la vida como lo único real, como algo presente por siempre, como da entender en su lectura de Chavín y Moche, parece algo perenne, algo que no tiene fisuras, haciéndonos pensar en la continuidad permanente de la vida. Pensamos que esto es precisamente caer en la metafísica, asumiendo algo lo eterno e inmutable, en este caso la vida sin más.

²¹ En el *DAMLQ* tenemos el significado de este término: “**wakcha**. s. y adj. Pobre, menesteroso, necesitado, desposeído || Huérfano, abandonado sin padres. EJEM: *wakcha runa*, hombre pobre: *wakcha herq'e*, niño huérfano o sin padres”. Hay que resaltar que la pobreza del *wakcha* no es la material, es decir, no consiste en carecer de riquezas, sino en la falta de vínculos, de lazos de parentesco. Así, por ejemplo, *Huatiacuri* es *wakcha*, es pobre, porque no tiene familiares con los cuales entrar en lazos de reciprocidad, fuente de la riqueza en el mundo andino. De este modo surge la imagen del otro excluido, de aquel que no pertenece al sistema de intercambios.

orfandad. Podemos señalar que la divinidad, aparece bajo la apariencia de un anciano menesteroso, siendo otro, sin participar de la actividad grupal y así interpela a la comunidad. Este modo de estar-en-la-*pacha* individualiza, sin perder de vista el horizonte en común. Podemos ver que la comunidad no lo abarca todo, se dan ciertos casos de otros excluidos, pero que en modo alguno son tratados de inauténticos, sino que más bien ellos están portando el sentido más fiel de la *pacha*.

Los mitos, las creencias, los ritos, en suma, todo lo que constituye la tradición, son formas como se expresa el sentido del ser en la *pacha* del *Dasein* andino. Ser auténtico es seguir este sentido, es hacer lo que la tradición manda, apegarse a lo que ya desde siempre ha sido establecido. Pero, suponer esto nos lleva a afirmar una positividad inamovible del *Dasein*, sería asumir que el ser se da en solo ese aspecto. El supuesto en la asunción de la autenticidad del *Dasein* como realización de la tradición es la comprensión del ser como únicamente positivo, como una presencia que siempre está ahí. La autenticidad andina supondría una suerte de presencia eterna del ser. Pero queremos mostrar que la comprensión del ser del *Dasein* andino es un modo originario. La comprensión andina del ser capta también el aspecto negativo del ser, es decir, su huida y repliegue, el ser que se oculta, lo no manifiesto en la manifestación misma. La idea de *kama* muestra que es una fuerza inobjetivable, irreductible a una cosa en particular, es una energía invisible, precisa cierta sensibilidad para poder leer sus signos y entrar en un trato cercano con ella. El *kama* de la *pacha* juega a ocultarse²².

²² Obviamente hacemos una paráfrasis de uno de los más famosos aforismos de Heráclito “Fr. 123 La auténtica naturaleza de las cosas suele estar oculta” (según la versión de Kirk, 1969, p. 273). Respecto al mundo griego conviene aclarar que, si bien queremos dejar de lado sus conceptos para la comprensión del mundo andino, ello no implica dejar de lado el Pensar de Heráclito, a quien juzgamos que previo a la filosofía, y que por tanto estaría dando expresión al Pensar mítico de la Grecia arcaica, y en ese sentido, sería el pensador griego más cercano al mundo andino. Pero precisamente en este punto entramos en una gran discrepancia con Fabio Sánchez, quien coteja el mundo andino con los tres milesios, pero rechaza a Heráclito por considerarlo propugnador de un único principio. Al respecto dice: “Heráclito con el λόγος parte de una concepción del mundo con principio u origen en lo no dual, al igual que los filósofos milesios; sin embargo, la unidad en este filósofo es una Razón o *principio* que determina leyes (al igual que Zeus) en la *physis*, y al ser la eterna *lucha de contrarios* una de ellas, permite explicar los cambios y el movimiento que la dinamiza perennemente. Por su parte en la cosmogénesis Chavín esta determinación no dual es incompatible con su visión del mundo, pues en ésta, ante todo, prima la interacción de dos elementos opuestos y complementarios de base. De ahí que asignarle a una Razón (como unidad) el principio, la causa prima de los hechos y del orden en el mundo, era inconcebible siguiendo su línea de pensamiento” (2012, p. 128). Para Fabio el principio dual es el preeminente

Pero sobretodo queremos mostrar como el *Dasein* andino capta el ser en su aspecto nihilizante, configurando un modo de ser auténtico superior al anterior. Para aclarar esto hay que suponer que en el mundo andino se dan dos movimientos del ser. Uno afirmativo, en el que las cosas se constituyen, en el que se da la reproducción y la conservación de los seres, que podríamos graficarlo con una suerte de despliegue que fomenta y cultiva la diversidad. Pero hay otro movimiento de repliegue, que constata que las cosas ya no están bien, que es hora de irse y ocultarse, donde lo que se da es la fragmentación del todo que antes se desplegaba unificadamente²³. Este otro movimiento del ser es negativo y destructor, afirma el

en el mundo andino, y por ello Heráclito, quien con su idea de *lóγος* unifica la naturaleza, sería incompatible. El problema de esta interpretación es doble, pues por un lado es cuestionable aceptar la dualidad como principio del mundo andino en vista al descubrimiento del *chawpi*, es decir, del centro mediador y unificador no presente en la mostración pero que soporta lo dual. Uno de los mayores aportes la investigación de Zenón Depaz (2015), es la superación del dualismo, o mejor dicho binarismo, legado de la lectura estructuralista desde las ciencias sociales. Por otro lado, también es problemática la lectura que Fabio sigue de Heráclito, pues todos conocemos que la palabra *lóγος* es mucho más que la acepción de Razón que parecer ser la única que considera. En nuestro caso si bien reconocemos que *lóγος* da cabida en la tradición posterior a la asunción exclusiva de la razón (logocentrismo) ello no significa que el término se agote, pues también puede connotar «fuerza», es decir, un pulso vital que anima todas las cosas, que la ordena y configura en base a una armonía de opuestos. Antes de ser razón ordenadora, este término mienta a lo que une y junta, a lo que mantiene unido a la naturaleza, pero sin ser un principio metafísico, algo más dentro del mundo, pues precisamente ama ocultarse, no es manifiesto de por sí. De este modo creemos que el *lóγος* es compatible con el *maná* y el *kama*, modo de comprender el ser en el horizonte de sentido del *Dasein* mítico.

²³ Si tuviéramos que decir que doctrina filosófica se asemeja a esta idea, tendría que recurrir, como en la nota anterior, a los griegos, acotando que no se trata de hacer encajar el mundo andino en los conceptos griegos, sino de comparar y trazar semejanzas. La doctrina de Empédocles del amor y el odio es lo más cercano a la manera en que la *pacha* se articula en relación al *kama*, al ser del todo. Al respecto conviene tener presente los siguientes aforismos: “(DK 31 A 28) Postula cuatro elementos materiales, fuego, aire, agua y tierra, todos eternos, que aumentan y decrecen mediante la mezcla y la separación; pero sus auténticos primeros principios, los que imparten el movimiento a aquéllos, son el Amor y la Discordia. Los elementos están constantemente sometidos a un cambio alternante, mezclándose unas veces por obra del Amor y separándose otras por la acción de la Discordia; sus primeros principios, en consecuencia, son seis” (Kirk, 1969, p. 460). “(DK 31 A 39) Pues si se sigue la opinión de Empédocles y se extraen las consecuencias que se derivan de su mentalidad y no de lo que pueda decir a manera de balbuceo, resulta que el Amor es la causa del bien y la Discordia del mal... (Kirk, 1969, p. 461). Tomando lo que dice Empédocles podríamos decir que hay momentos en la *pacha* de primacía de la unidad y la armonía, cuando reina el amor y todo está unido en concordia universal (no tan unido pues todo terminaría desapareciendo en el Uno), esto significa que en la *pacha* todo está bien, todo está en armonía y perfecto equilibrio, las cosas se multiplican en base a la vida, hay diversidad, pero no fragmentación. Es una *pacha* donde podemos decir que prima el amor en tanto la unidad prevalece sobre la dispersión, y el principio del bien en relación al ser se identifica con la primacía del amor. Pero el amor no es único principio, pues éste alterna con la discordia, de modo que comienza a emerger y tener preeminencia (pero no hay que olvidar que siempre estuvo ahí, en el reinado del amor solo estaba neutralizada), y con ella comienza la fragmentación, la destrucción del todo, pues este principio separa y descompone, lleva al todo a la multiplicidad de lo inconexo, destruye cuando existe, es una fuerza disolvente. Esto vive la *pacha* cuando el *kama* ya no se da, y el todo comienza a enfermar, las cosas ya no están bien, el mal hace su despliegue en forma de una fuerza disolvente, fragmentando y multiplicando todo sin una unidad que las resguarde. Es la muerte del Inca, del principio

fin de una *pacha*, época, y la desaparición de todo lo anterior. Esto es el *pachakuti*²⁴, vuelta o revés del mundo, que está asociada a grandes catástrofes, y que precisamente es el proceso por el cual la *pacha* se va negando. En este contexto la autenticidad es seguir el ser²⁵ cuando muestra que la nada es parte constitutiva suya, se sigue al ser en su repliegue a la fragmentación y la posterior disolución del mundo. La manera de ser del *Dasein* en la *pacha*, pasa por aceptar la finitud de la *pacha*, la existencia y la comunidad misma, aceptando esta finitud se hace auténtico.

En base a la pregunta ¿quién es en la *pacha*?, hemos destacado los dos modos de ser auténticos del *Dasein* andino, un nosotros que afirma el ser y un nosotros, o mejor dicho al que se excluye del nosotros, que afirma la negación del ser mismo. En ambos casos ser auténtico significa estar en consonancia con el ser, saber leerlo e interpretarlo correctamente, seguir el movimiento del ser cuando éste

unificador, y la desaparición del *Tawantinsuyu*, las cuatro partes unidas. Reina el odio, la separación, la individualización, y eso precisamente sería la *pacha* post-invasión occidental, un mundo donde ya no hay nada bueno, donde las cosas se han roto irremediabilmente. Pensamos que se puede trazar una comparación entre la *pacha* que está bien la primacía del amor, y de la *pacha* que está mal con la primacía de la discordia, dando cuenta así de lo indisolubles de la identidad y diferencia, de que la *pacha* no es una eternidad presente, de que el *kama* no solo junta (principio del amor) sino que también, y tal vez fundamentalmente, separa y fragmenta (principio del amor). Para terminar, queremos destacar la profundidad de la intuición de Empédocles (quien aún participe del formato poético está cerca del ser) con un comentario de Hegel que deja en claro la impronta dialéctica en la alternancia del amor y la discordia: “Es una profunda observación esta de que no existe nunca unión sin separación, ni separación sin unión; identidad y no identidad son determinaciones del pensamiento que jamás pueden separarse” (1995, T. I, p. 294).

²⁴ Con ánimo de hacer notar la relevancia de este término compuesto (*pacha - kuti*) citaremos la aclaración de Zenón Depaz: “Se suele traducir *pachakuti* por inversión del mundo, podría ser también una “vuelta del mundo”, en el sentido del cumplimiento de la fase de un ciclo, pero cabe notar también que el término *kuti*, denota multiplicación, con lo cual la fase de dispersión o desorden que sigue a la del orden es también multiplicación, diversificación, tendencia central en la lógica que sustenta el modo de vida andino...” (2015, p. 197). Se trata de un término muy denso en el horizonte andino, el cual pensamos no es lo mismo que la teoría de ciclos, que supone que todo vuelve a ser lo mismo. Como la cita de Depaz da a entender, el *pachakuti* implica una disrupción de la multiplicidad, de lo diverso y variado. Aquí discrepamos con Zenón Depaz, pues parece interpretar que esta multiplicidad es la misma que fomenta la vida, la misma de cuando la *pacha* está bien, pero más bien nosotros creemos que es una multiplicidad negativa, aquella que surge de la primacía del principio desintegrador, la discordia según la nota anterior, y que tal multiplicidad surgida del *pachakuti* sería los fragmentos de la unidad anterior destruida.

²⁵ Entendemos lo relativo a seguir el ser desde el pensar de Heráclito: “Fr. 112 Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola” (Mondolfo, 2007, p. 44). De modo que el *Dasein* andino auténtico es sabio, profesa la sabiduría máxima, la cual consiste en saber del ser, y actuar en base a ello. La autenticidad del *Dasein*, y su condición de sabio también, consiste en escuchar y obrar de acuerdo al ser, en seguir al ser. Y como el ser no es pura presencia, sino también negación de la misma, el sabio tiene que estar acorde con este movimiento. En nuestra investigación destacaremos que la autenticidad del *Dasein* andino precisamente en este momento en que escuchar al ser se hace más difícil.

construye y vivifica, y también cuando éste se fragmenta y disuelve. La autenticidad está en la asunción del ser, y el ser se da en una forma oscilante, en una desplegarse y replegarse, en un des-ocultarse y ocultarse. Captar este juego y saber cuándo se está dando es lo que hace que el *Dasein* sea auténtico.

1.2.3. El «estar-en» cuanto tal.

Hemos dilucidado ya las estructuras de la *pacha* y quién es en la *pacha* en la estructura general que define la existencia del *Dasein* mítico andino, el estar-en-la-*pacha*, ahora nos centraremos en lo que significa el «estar-en» cuanto tal. Cuando nos referimos al estar-en estamos tratando con la aperturidad misma del *Dasein*, su carácter de abierto a la existencia, a la *pacha*, a los otros *Dasein*, etc. El estar abierto es lo que constituye al ente que somos como *Dasein*, pues ser *Dasein* significa que desde su ahí arranca la apertura del ser. Es en razón del *Dasein*, siendo éste una especie de mediador, que se despliega y manifiesta el ser, iniciándose su juego y su acción. El iniciarse el ser desde el *Dasein* funda una suerte de claridad, una especie de luz del ser que hace mundo, y es condición de toda visualización y comprensión. Para el *Dasein* andino esta luz tiene el nombre de *illa*²⁶, muy significativa denominación, pues no alude a luz metafísica del sol, que pretende develarlo todo, sino es más bien la luz menor, aquella que surge con el rayo, *illapa*, o al amanecer, *illari*; también está ligada a la fertilidad, a la reproducción de la vida, pues *illa* también se les dice a los seres mágicos (amuletos) que protegen el ganado.

Por otro lado, a diferencia de Occidente, en el mundo andino la condición de *Dasein* es mucho más amplia, porque en buena cuenta el ser no se ha replegado a un ente privilegiado y particular, sino que su apertura es diversa, funda muchas

²⁶ Esta palabra es muy densa, aparece en los primeros textos escritos por andinos, y como veremos se relaciona con el ser. Es importante mencionar que *Illa* no ha desaparecido del vocabulario quechua actual, así pues, ésta es su entrada en el DAMLQ: “s. Cierta claridad leve que penetra por la rendija o agujero, a un ambiente. EJEM: *wasi illa*, rayo de luz que penetra a la casa por la rendija. || Monedas, medallas, dijes, etc. de metales preciosos. || Minerales afectados por la caída del rayo, a los que se atribuyen virtudes sagradas. || Espécimen o cosa incomparable o inimitable. || Piedra bezoar que se encuentra en las entrañas de las vicuñas (según Ludovico Bertonio). || *Hist.* Objeto ceremonial en forma de camélido, confeccionado en cerámica. || V. QARWA”.

apariciones en muchas entidades, de modo que se goza de una pluralidad de aperturas del ser. Podemos decir que *Dasein* somos nosotros, y también los dioses, los *Dasein* divinos, y con ellos, también *Dasein* son los animales, el *Dasein* animal, y a todo ello le sumamos un tipo de *Dasein* que podría ser extravagante para Occidente, el *Dasein* cosa²⁷. La adecuada dilucidación de este fenómeno rebasa nuestra pretensión inmediata, pero por la importancia del tema es una carga pendiente. Cabe reconocer que, si bien hablamos de tantos otros *Dasein*, el análisis parte inevitablemente del *Dasein* que somos nosotros mismos.

El modo de estar-abierto del *Dasein* mítico andino pasa por las tres estructuras de la aperturidad, la disposición afectiva, la comprensión y el discurso, en lo que sigue las dilucidaremos. La disposición afectiva es un modo de estar-abierto que siempre está presente en la existencia. Comúnmente se identifica con los estados de ánimo, siendo permanente en el *Dasein*. Veamos cómo los sentimientos abren al *Dasein* andino hacia la *pacha*, cómo lo predisponen para tal o cual asunción.

²⁷ De entrada, reconocemos lo sumamente problemático de estas denominaciones, y que su correcto tratamiento y aclaración merecen una investigación aparte. Para hablar con legitimidad de un *Dasein* animal y un *Dasein* cosa tendríamos que ir contra la idea central de Heidegger, que solo el ser se da para el *Dasein* que somos nosotros, y que los otros entes solo son, pero no están abiertos al ser. Heidegger trata este problema en sus lecciones de 1929-1930, aún dentro de la órbita de los problemas de *Ser y tiempo*, publicado con el nombre de *Los conceptos fundamentales de la metafísica*, donde expone su punto de vista acerca del status ontológico del animal y la cosa: “Si por mundo entendemos lo ente en su accesibilidad respectiva, si la accesibilidad de lo ente es un carácter fundamental del concepto mundo, entonces el animal, si es que lo vivo es capaz de acceder a algo distinto, está del lado del hombre. En el animal y en el hombre hallamos un *tener mundo*. Por otra parte, si la tesis intermedia acerca de la pobreza del mundo del animal ha de mantenerse legítimamente y si la pobreza es un carecer y el carecer es un no tener, entonces el animal está del lado de la piedra. Con ello, en el animal se evidencia un *tener mundo* y al mismo tiempo un *no tener mundo*” (2007, p. 250). Tanto el hombre como el animal tiene la posibilidad de tener mundo, es decir, en ambos puede abrirse el ser, pero esto solo se da de modo privilegiado y eminente en el hombre, el animal podría tener mundo, pero carece de él, en tanto es pobre de mundo. Y la cosa, como el caso de la piedra, en definitiva, carece de mundo porque no tiene siquiera posibilidad de acceder a él. En estas consideraciones fenomenológicas, es decir “descripciones” de las cosas mismas, sospechamos que hay un sesgo, una valoración que se quiere hacer pasar como neutral. La idea de la cosa y el animal como subordinadas al hombre son parte de la manera como Occidente comprende el mundo. Si bien estamos condenados a ver el mundo desde nuestra condición, cabe destacar que lo que se ha entendido como «nuestra condición», ha sido solo la manera de autocomprenderse del hombre occidental (eurocentrismo), construyendo en lo “humano” todo lo que somos. Pero partiendo de lo que otros pueblos y culturas entienden, de su concepción acerca de «lo que somos», tal vez si se pueda establecer un acceso más fructífero a lo que conocemos como la cosa y el animal. Al igual que lo hicimos con el tema del mito, el tratamiento de estos temas abre una rica veta de crítica y apropiación de las meditaciones heideggerianas.

¿Cuál será la disposición afectiva clave en el estar-en-la-pacha del *Dasein* andino? La analítica del *Dasein* mítico en el esbozo de Heidegger ubicaba en este punto los análisis relativos al miedo, pues era una disposición afectiva acorde con la apertura óptica del *Dasein* mítico, relacionada con su comprensión del ser en tanto *maná*. Pero nosotros rechazamos de entrada ese contexto, pues en modo alguno la comprensión del ser como *kama* o *maná* es óptica sin más. Entonces si el *Dasein* mítico andino no restringe su comprensión del ser al plano meramente óptico, ¿qué disposición afectiva lo abre ontológicamente, qué sentimiento abre el ser del ente y no únicamente lo ente? A este respecto vamos a introducir un término muy especial en el *runasimi*, el cual nos dará la clave para trazar los perfiles de tan especial disposición afectiva en el *Dasein* andino.

Waka, es la palabra clave para referir al sentimiento que tiene el *Dasein* andino respecto a la *pacha*²⁸. La traducción de *waka* por «lo sagrado» no es la más exacta pero es la más cercana para dar cuenta de lo que se connota²⁹. Por *waka* se entiende un conjunto de manifestaciones muy variadas, como los fenómenos

²⁸ En la interpretación de Zenón Depaz se desarrolla el significado del término *waka*, y a modo de síntesis escribe: “El término *waka*, que examinamos en el tercer capítulo, alude a lo sagrado y a la diversidad de rasgos y manifestaciones en los que era reconocido y reverenciado, entre los cuales destaca su condición de potencia genésica y propiciatoria. Así, la condición de *waka* es intrínsecamente paradójica, pues siendo comunicable, diseminable (*huaccachasca* significaría algo así como “quedar hecho huaca”), se muestra también como extraordinaria. Por tanto, conlleva radical otredad (*huac*) y honda intimidad, igualmente desmesurados, lo cual produce extra-ordinario pavor (apareciendo como peligroso) o singular ternura (generando atracción), y da cuenta de la carga pathica que conlleva y transmite. En tal condición, lo *waka* sostiene al mundo entendido como el flujo de la vida y se manifiesta en ese mundo, por lo cual su manifestación es necesariamente plural, inclusiva. No obstante, excede al mundo entendido como ámbito con orden y sentido regular; excede la diversidad de soportes en los que se manifiesta. Es pues, la fuente, el fundamento o *tiqsi* –a la vez borde e interior- de la regularidad cósmica, *paqarina* y *chinkana* de lo cósmico, en el juego constante de manifestación y ocultamiento (*guacaychani*)” (2015, p. 313-314). Con todas las reservas del caso, aceptamos que lo sagrado es el equivalente de *waka*, pero como Zenón señala, hay otros sentidos vinculados, y en particular nos parece valioso el que alude a lo desmesurado, pues ello haría que lo sagrado andino, *waka*, tenga su propio perfil. En nuestra interpretación desarrollaremos el aspecto emotivo de lo sagrado, veremos que lo central de la *waka* es una experiencia de lo sagrado.

²⁹ Precisamente la investigación de nuestro compañero y amigo, Julio García da cuenta de ello. En su tesis *El concepto de lo sagrado y su relación con el término andino huaca* (2016), plantea los alcances y límites de entender *waka* como «lo sagrado», y ello a partir de una crítica a la dicotomía sagrado/profano de Mircea Eliade. Estamos de acuerdo con Julio García en tanto *waka* indica y señala el núcleo del fenómeno religioso y espiritual en el mundo andino, pero nos parece insuficiente e inadecuado el marco de la “filosofía andina” desde el cual se realiza la interpretación de lo sagrado. Como pretendemos hacer notar, es necesario tener medios de acceso más adecuados al mundo andino, no unos conceptos prefigurados desde la metafísica, por más bien intencionada que sea ésta.

naturales descomunales, por ejemplo, una peña gigantesca o de forma caprichosa, o aquellas cosas que salen fuera de la común, como un parto doble o una llama pare una cría con dos cabezas, etc. En suma, la *waka* concierne a todo lo extraordinario que irrumpe en la *pacha*, y muestra el poder del *kama*, pues estos fenómenos pasan por un exceso de *kama*, produciendo seres que rozan lo monstruoso. El caso es que lo que es *waka* está acompañado del *illa*, pues el *illa* es una de las manifestaciones más eminentes de la *waka*. Pero cabe resaltar que todo lo que aparece como *waka*, con su deformidad y su monstruosidad es la manifestación de lo sagrado, es divino en cuanto manifiesta el ser mismo.

Por ello, consideramos que la experiencia de la *pacha* (mundo) no puede ser considerada como cósmica, pues esta experiencia si bien tiene en común con lo andino el orden, armonía y belleza, le falta la asunción de estos aspectos monstruosos, que no son ni armónicos ni proporcionados, pero que son parte esencial de su horizonte, modos eminentes de darse el ser, sagrados y alabados por ello. Lo que abarca lo cósmico, o la idea misma de “experiencia cósmica”, no capta estos aspectos claves en la sensibilidad andina, la cual es diferente en este punto a la de los griegos, y reclama más bien una designación diferente³⁰. Por ese

³⁰ Este tema nos permite plantear nuestras diferencias con la investigación de Zenón Depaz. En su comprensión del mundo andino se privilegia una entrada cósmica, la cual define de la siguiente forma: “La tesis básica que intentaremos respaldar con el análisis del *Manuscrito* es que la civilización andina tomó cuerpo desde una experiencia que denominaremos “cósmica”, queriendo indicar con ello que da curso a un sentimiento de plena pertenencia al mundo circundante, el cual se concibe como una totalidad cuyos componentes están todos vinculados entre sí. Este posicionamiento favorece una comprensión de la experiencia humana situacional, holística, que remite al cosmos entero como ámbito de crianza mutua de todos los seres, que constituyen diversas comunidades de vida interrelacionadas entre sí. Este modo de ver el mundo y la vida es lo que aquí denominamos cosmo-visión. Como tal, contrasta tanto con el de las culturas de religiosidad urania, como con el de aquellas cuya matriz simbólica proviene de los monoteísmos de raigambre judaica, las cuales tienden a desvalorizar la tierra y a otorgar al hombre un estatuto ontológico funcional al desarraigo cósmico” (2015, p. 32). El problema de esta entrada es que solo nos permite ver los aspectos positivos de la existencia, visualiza lo que alimenta y afirma la vida, pero se deja en la oscuridad todo aquello que es contrario a ello, los momentos y situaciones donde el *Dasein* andino niega la vida, que los hay, y que como más adelante se verá, son los más importantes en términos de un pensar crítico. Para Zenón Depaz la experiencia cósmica es fundamente el mundo andino, eso es cierto, pero es solo una parte de la existencia andina, pues también están los momentos de negatividad, que no son privativos del hombre occidental como supone. El desarraigo cósmico no es solo experimentado por Occidente, el mundo andino lo sufrió tal vez con mayor fuerza, cuando se des-estructuró el orden andino. Pero lo que más nos lleva a cuestionar lo relativo a la experiencia cósmica y la entrada cosmo-visional es su arraigo en la sensibilidad griega de la naturaleza, la cual privilegia la armonía, el orden y la medida. Creemos que por el contrario el *Dasein* andino tiene una experiencia no cósmica de la *pacha* (lo cual no es equivalente a una experiencia a-cósmica), en el sentido de que, para él, lo que hay y se da comprende

motivo acuñamos un neologismo en base al termino *waka*, en lugar de hablar de experiencia cósmica del mundo proponemos más bien experiencia *wakica* de la *pacha*, es decir, hay una manera de sentir y experimentar la *pacha* que llamamos *wakica*.

Si aceptamos que hay una experiencia *wakica*, entonces ésta se deriva de una disposición afectiva donde lo principal es sentir la *pacha* como *waka*. Como habíamos mencionado respecto al campo de significados de la *waka*, sentir *wakicamente* abarca estados de ánimo como el miedo pero al a vez la fascinación y la atracción por eso extraordinario que está apareciendo³¹, de manera que no es el miedo burdo y óptico, sino un miedo especial mezclado con asombro, con una

aquello que no es hermoso, ni armónico, ni ordenado, ni medido. La *pacha* también muestra lo feo, lo horrendo, lo grotesco, la desmesura y lo amorfo, y esto en lugar de ser in-mundo, es más bien *waka*, sagrado, algo que está acorde con el *kama*. Por ello pensamos que la sensibilidad andina es muy diferente a la griega clásica (en la que ya la metafísica ha tomado cuerpo y presencia, especialmente a partir de Platón), por ello planteamos otra configuración para dar cuenta de la sensibilidad o disposición afectiva a partir de la cual el *Dasein* andino está en la *pacha*.

³¹ Nuestra comprensión del «sentimiento *wakico*» tiene la inspiración de Rudolf Otto, es decir, la *waka* en tanto equiparable a lo numinoso se capta en base a un estado de ánimo especial. Al respecto Otto escribe: “Decíamos antes que del objeto numinoso sólo se puede dar una idea por el peculiar reflejo sentimental que provoca en el ánimo. Así, pues, es «aquello que aprehende y conmueve el ánimo con tal o cual tonalidad». Nuestro problema consiste en indicar cuál es esa tonalidad sentimental...” (2005, p. 21). El gran acierto de Otto es el de estudiar el fenómeno religioso no como una cuestión moral o metafísica, sino en base al sentimiento, a como uno se conecta emocionalmente ante lo divino, sea *waka* o numinoso. El sentimiento complejo que surge, Otto lo esboza de esta forma: “El *tremendo misterio* puede ser sentido de varias maneras. Puede penetrar con suave flujo el ánimo, en la forma del sentimiento sosegado de la vida absorta. Puede pasar como una corriente fluida que dura algún tiempo y después se ahíla y tiembla, y al fin se apaga, y deja desembocar de nuevo el espíritu en lo profano. Puede estallar de súbito en el espíritu, entre embates y convulsiones. Puede llevar a la embriaguez, al arrobamiento, al éxtasis. Se presenta en formas feroces y demoníacas. Puede hundir el alma en horrores y espantos casi brujescos. Tiene manifestaciones y grados elementales, toscos y barbaros, y evoluciona hacia estadios más refinados, más puros y transfigurados. En fin, puede convertirse en el suspenso y humilde temblor, en la mudéz de la criatura ante... -sí, ¿ante quién? -, ante aquello que en el indecible misterio se cierne sobre todas las criaturas” (2005, p. 22). Este sentimiento tiene grados y niveles, picos y depresiones, pero en todos los casos es el núcleo de la vida espiritual. Cuando Otto se pregunta ante quién surge este sentimiento, de temor y fascinación a la vez, obviamente piensa en el Dios judeo-cristiano, el cual es trascendente y completamente otro. Este es precisamente el punto que tenemos que cambiar para hacer fructíferos los análisis de Otto, descentrar el privilegio de Dios para poner en su lugar a dios, es decir, la religiosidad no contaminada con monoteísmo, que vendría a ser un debilitamiento de la manera como se siente a lo divino pues reduce la rica multiplicidad a la unidad pobre y déspota. Siguiendo la tesis de Julio García (2016) consideramos que el gran problema del estudio de las religiones es su base judeo-cristiana, es decir, que están arraigadas en dicha religión y desde ahí deforma los otros tipos de religión, por ello urge una crítica religiosa de factura no cristiana, y cabe decir tampoco atea, que vendría a ser la contra cara de la anterior. El punto de partida para una crítica y reasunción de los estudios religiosos tendría que ser, a nuestra manera de ver, un renovado paganismo andino, una asunción de la multiplicidad y riqueza de lo divino, que se despliega en muchos sentidos y de muchas maneras.

curiosidad que lleva a develar el fundamento de aquello que se muestra como *waka*, y este fundamento no es otro que el *kama*. Por ello pensamos que sentir *wakicamente* abre en su ser mismo a lo ente, pues nos remite un plano irreductible a lo ente.

La disposición afectiva *wakica* es sumamente compleja, pues como forma de sentir el ser, el *kama* mismo, abarca extremos de sentimientos. Por ejemplo, reconocemos que se siente *wakicamente* cuando lo sagrado se manifiesta en una epifanía, produciendo en el *Dasein* una sensibilidad especial que se hace patente en las lágrimas, en el llanto, uno de los modos más profundo de mostrar nuestro amor por lo divino, y en *runasimi* se denomina *waqay* (DAMLQ), palabra tal vez derivada de *waka*. Todo el conjunto de sentimientos, emociones y sensaciones que el *Dasein* siente al encontrarse y descubrir a la *waka* son los que conforman este complejo que llamamos disposición afectiva *wakica*, la cual estaría abriendo al *Dasein* en su ser mismo hacia el ser, pues el mostraría como la *pacha* está vivificada por el *kama*, y éste puede correr por causas tranquilos y también producir desbordes extraordinarios donde su poder se hace más que patente.

Ahora veamos a la comprensión en el contexto de la estructura del estar-en como tal. La disposición afectiva es co-originaria con la comprensión, ambas se dan estructuralmente unidas, constituyen la aperturidad del *Dasein*. La comprensión como un modo crucial de apertura del *Dasein* andino tiene algo del significado del término *yachay*³². Comprensión es saber hacer, mienta un saber de tipo vivencial,

³² A partir de la referencia filológica, Zenón Depaz reconstruye el significado y alcance del término *Yachay*: “La raíz *yacha* aparece en el diccionario quechua más antiguo —el de Domingo de Santo Tomás (1560)— en términos como *yachacuni* (“habituarse”), *yachachini* (“avezar, poner costumbre, disciplinar o enseñar”), *yachachic* (“ayo, que enseña a otro”), *yachachisca* (“experimentado”), *yachac* (“sabio”) o *yachaspalla* (“sabiamente”). Por otra parte, en el *Vocabulario y phrasis en la lengua general de los indios del Perú, llamada quichua* (1586) se consigna para *yachay* los significados de “morar, residir”, presentes aún en diversas variantes contemporáneas del quechua, como el ancashino, el huanca o el chanca. Así, el vocablo *yachay* provee un campo semántico que abarca significados relativos al saber concebido como un proceso que acompaña el curso de la vida, que van desde aprender hasta enseñar, pero que en todos los casos dejan entender que se trata de una experiencia de vida que se traduce en orientación de la actividad vital como costumbre y disciplina, por tanto como sabiduría que involucra no sólo una comprensión de elementos y procesos sino sobre todo orientación moral, en el sentido originario de un situarse en la morada (que es siempre un cosmos o un mundo —es decir, un ámbito con orden y sentido— cualquiera que sea su magnitud), comprendiendo e interiorizando su sentido, que

previo a la formalización teórica, eso significa *yachay*, pues es conocimiento y también vivir, se puede usar en ambos sentidos, de modo que estar-en-la-*pacha* pasa por la condición del *yachay*, un saber vivencial del mundo, una comprensión pre-teórica y vital de nuestro horizonte.

En la comprensión tenemos que se da una proyección de las posibilidades que se despliegan en la existencia del *Dasein*. La comprensión lo abre originalmente proyectando su poder-ser, de modo que lo comprendido es un abanico desplegado de posibilidades en las que se manifiesta su ser mismo. Entonces, lo que se comprende son posibilidades, y éstas no flotan en el espacio lógico, sino están arraigadas en el horizonte de sentido concreto del *Dasein*. Se ha dicho que el estar-en-la-*pacha* en un trato preocupado con los útiles nos remitía a una trama de significados, de modo que la *pacha* se mostraba como el horizonte de significaciones en el que ya previamente está el *Dasein* andino antes de comenzar su trato preocupado. La variable que introduce la comprensión en este punto es que vuelve los significantes y las significaciones posibilidades del *Dasein* andino, es decir, las significaciones son modos posibles de ser del *Dasein*, toda significación es un poder-ser que se despliega en la acción. Pero hay que precisar que la *pacha* misma no es un significado más, que se reduzca a la acción del *Dasein*, sino que es su horizonte, un sentido y significatividad siempre supuesto ya de antemano, necesario para que exista, co-originaria con su apertura. No hay *pacha* sin *Dasein* andino, ni *Dasein* andino sin *pacha*, ambos se co-pertenecen y están ahí en tanto la apertura se mantenga, y precisamente la comprensión es una de las formas de mantener la apertura del ser para el *Dasein* y la *pacha*.

La apertura que trae consigo la comprensión es el despliegue y la proyección de las posibilidades concretas del *Dasein*, y éstas son ya sabidas, no de modo temático y explícito, sino que se tiene cierta idea de ellas, una suerte de

ante todo es sentido vital” (2015, p. 269-270). En base a esto, creemos que *yachay* es el término andino que más se acerca al concepto clave de la hermenéutica, la comprensión, pues en ambos casos se trata de un saber vivencial, un saber de la vida atento a la vida; es lo que se ha llamado «sabiduría» en la filosofía occidental, pero cuyo sentido ha sido dejado de lado.

conocimiento previo. A esto se alude cuando se dice que la comprensión constituye la visión, es decir, una visualización y apropiación de las posibilidades del *Dasein*, lo que se constituye como una comprensibilidad de fondo en la existencia, haciendo que lo que nos rodea ya nos sea conocido.

La visión inherente a la comprensión se desarrolla de modo explícito como interpretación, que sería entonces el desarrollo temático, la apropiación y la articulación de lo que se abre ya en la comprensión. El *Dasein* está desde siempre interpretando, la interpretación es el modo como comparecen las cosas ante él, incluso en el absorberse del trato pragmático con los útiles, al preguntar por el para-qué de estos se descubre el respecto remisional donde el útil aparece «en cuanto algo». Ello porque la interpretación es el modo de mediación necesario para que los entes adquieran significación, de modo que ella está presente en toda la existencia del *Dasein*, de suerte que existimos interpretando.

Por ello, cabe dar cuenta de las estructuras básicas de toda interpretación, la cual si se propone captar algo «en cuanto algo» supone como fundamento un haber previo, una manera previa de ver y una manera previa de entender conceptualmente. El *Dasein* andino también se rige por estas estructuras, pero con una cierta particularidad, pues el haber previo que designa el todo de significados que constituye el horizonte de sentido se configura en base a la afectividad con la que se abre la existencia. Y de modo similar, cuando se habla de una manera previa de ver, prioridad de lo óptico, ello es parcialmente cierto para el *Dasein* andino. Por ello habría que hacer una modificación, diciendo más bien que se interpreta algo «en tanto algo» desde una manera previa de ver y también de oír, pues lo auditivo tiene gran peso en la facticidad del *Dasein* andino, el *runasimi* es una lengua atenta a los sonidos de la *pacha*, que al captarlos crea palabras. Hay una manera previa de oír, un sonido que ya hemos escuchado y que nos hace reconocible el que ahora se presenta. La *pacha* no es solo un juego de signos visuales sino también acústicos.

En el caso de la interpretación del *Dasein* andino, la manera previa de entender es simbólica, hace comprensible de antemano lo que se abre en tanto signo, en tanto posibilidad significativa. La manera de hacer inteligible lo dado es vía la mediación del símbolo, el cual ilumina el sentido de aquello que está apareciendo y descubriéndose en lo que se comprende. La idea es que en lugar de sostener el concepto como lo máximo en relación a la claridad e inteligibilidad, nosotros creemos que también el símbolo puede hacer ello, también hace claro y legible los signos, los eventos, etc., que se dan en la facticidad de la existencia. Por ello, en lugar del concepto preferimos el símbolo, pues entre otras razones, lo encontramos en todas las latitudes, incluso en la experiencia desacralizada del *Dasein* occidental, pero la mejor ventaja del símbolo es su renovación constante de sentido en relación a la significatividad en general, es decir, siempre pueda dar nuevos sentidos. En la interpretación del *Dasein* mítico andino el «en cuanto algo» se muestra desde una manera de entender simbólica previa, en la cual el símbolo hace claro e inteligible los sentidos, constituyendo así el horizonte de sentido en el que ya desde siempre acontece la existencia.

Lo que hemos llamando «interpretación» como modo articular lo comprendido es algo que el *Dasein* andino conoce ya desde siempre con un vocablo propio del *runasimi*, *unanchay*, que significa comprender, entender, pero que literalmente diría hacer y leer símbolos, pues *unancha* significa símbolo, señal, signo etc.³³ Con lo cual nuestra introducción del símbolo en la estructura de la manera previa de entender tiene cierta correlación lingüística con el *runasimi*. El *unanchay*, el interpretar, es siempre ejercido por el *Dasein* andino, su estar-en-la-pacha está atento y al tanto de los *unanchas*, pues todo es un signo, todo dice algo, mienta una significación, y estos signos provienen de la *pacha*, la cual puede tomarse como un gran símbolo. La *pacha* es un símbolo que emite señales al *Dasein*, le provee de

³³ Véase la entrada en el DAMLQ: “**unancha**. s. Símbolo, signo, señal, insignia. || Estandarte, escudo de armas. NEOL: Bandera, pendón. SINÓN: qerara”. Y la palabra derivada en forma de verbo: “**unanchay**. s. Comprensión, entendimiento, interpretación, consideración. || v. Significar, señalar, indicar, anunciar”.

signos que debe saber interpretar para poder estar al cuidado, para saber cómo dirigir su acción³⁴.

La estructura de la aperturidad del *Dasein* mítico andino se hace concreta con la disposición afectiva eminente del sentir *wakico* y con el comprender y su elaboración temática en tanto *unanchay*. Ambas estructuras son co-originarias y se alimentan mutuamente, de modo que todo *unanchay* capta la *pacha* desde un sentir *wakico*, y a la par, todo sentir *wakico* se hace manifiesto en un *unanchay* que explícita lo sentido. Este complejo de estructuras se articula en el decir, en la aperturidad que inaugura el discurso. En lo que sigue esbozaremos los perfiles que tiene este modo de estar-abierto en la analítica del *Dasein* mítico andino.

La apertura del ser en tanto discurso es la articulación de las significaciones abiertas desde la comprensión y la disposición afectiva. El discurso es el momento previo del lenguaje, su fundamento, en el cual se articulan, ordenan y estructuran

³⁴ Un extraordinario trabajo para conocer el modo de comprender la señales y lo signos en el mundo andino es *Las señales* de Juan van Kessel, el cual estudia los conocimientos y saberes de las comunidades alto andinas sureñas, las cuales tienen una profunda hermenéutica de la *pacha*, más compleja de lo que a primera vista parece, para dar un ejemplo de ello citemos la parte donde se dice cuáles son los tipos de señales a las que los campesinos están atentos en lo relativo a la agricultura: “Señas y señaleros meta-empíricos son: 1) Señaleros simbólicos, como la nubilación en el día primero de agosto; o las “papas” en los excrementos del zorro. Estos señaleros son el resultado del principio mitológico que dice que, en contexto ritual, lo que se parece papa, hace las veces de papa y es papa. O sea, es símbolo de la papa real. Sabemos que un símbolo en el contexto ritual “es lo que es y a la vez es lo simbolizado, real y activamente”. En el contexto ritual religioso los mitos cobran actualidad y se vuelven operativos mediante estos símbolos. 2) Señaleros oníricos; éstos son los sueños avisadores, basados en una simbología compartida y reconocida en la comunidad y en extensas regiones andinas, como: soñar con chanco significa helada; soñar con borracho significa lluvia; soñar con fuego significa sequía. En estos casos podríamos explicar el sueño como catalizador de la clarividencia respecto a las alternativas del clima no sólo a corto plazo; también a largo plazo. 3) Señaleros vaticinadores: existen señaleros interrogados en extensas zonas andinas por los *yachaq*. Sus señas son un recurso de aparente casualidad, como naipes, hojitas de coca o plomo líquido en San Juan. Es el recurso del vaticinio, tan antiguo como la cultura andina misma, que actualmente se presta para juegos, abusos y charlatanería pero que en el contexto de los antiguos rituales dirigidos por grandes *yachaq* o sabios parece haber sido muy eficaz para pronosticar el clima del nuevo año agrícola. 4) Señas éticas observadas celosamente en muchas comunidades son: peleas y pleitos entre comuneros, abortos, maltrato de niños o ancianos, conducta irrespetuosa porque atrae a las granizadas y a los vientos fuertes. 5) Señaleros mitológicos, como el zorro, el arcoíris, el sapo, los que son en el fondo personajes mitológicos o Wak’as, y que dan sus señas con una “garantía mitológica” - es decir: una garantía wiñaya - “ab-origine” - de modo que estas señas cobran calidad de aviso, diríamos, desde el más-allá, y que comprometen éticamente al agricultor. Estos señaleros exigen, unos más que otros, el debido respeto y castigan al insolente y al imprudente que les desprecia o que les atropella, consciente o inconscientemente. Este tipo de señaleros cobra su autoridad moral por cuanto activan los valores no materiales de la tradición y movilizan la conciencia ética del agricultor andino” (2002, p.152-153).

los significados que luego son traídos a palabra. Lo relativo al discurso puede entenderse en base al concepto post-estructuralista de escritura, en tanto institución e instauración de signos, de modo que el discurso sería el ordenamiento de los signos, que luego se hace manifiesta en el lenguaje, una forma derivada de la escritura³⁵.

El discurso es previo al lenguaje, es el fundamento del lenguaje. Pero habría que agregar que el discurso es fundamento de prácticas mucho más amplias, que ni siquiera es necesario que pasen por la palabra. En el contexto del *Dasein* andino tenemos que la danza tiene un discurso, tanto los movimientos y la configuración del orden de los danzantes son la articulación y expresión de significados y sentidos que hay que saber captar adecuadamente, en base a un *unanchay* que vea y sienta el texto que se va formando en la danza. También podemos referir el discurso de la hoja de coca, el cual se da cuando se quiere conocer lo que va a pasar, entonces alguien diestro en esos menesteres echa un puñado de hojas para poder leer en ellas lo relativo a lo que sucederá. De este modo la coca habla, se manifiesta en un discurso que no pasa por el lenguaje, pero sí por una significatividad discursiva que es comprendida e interpretada por quien ha preguntado a la coca. Lo que la coca dice y manifiesta se da precisamente en este plano pre-lingüístico que llamamos discurso, plano en que el sentido se da de modo pleno también. Dadas estas características del discurso en el *Dasein* andino tenemos que el lenguaje está desplegado en muchos seres, éste es compartido por todos los que emiten señales y las interpretan; de esta forma, muchos otros *Dasein* hablan, la palabra es una posibilidad suya. La comunicación en la mayor parte de los casos no solo se queda

³⁵ Tomamos este sentido de escritura de Jaques Derrida, quien en *De la gramatología* señala: Si “escritura” significa inscripción y ante todo institución durable de un signo (y este es el único núcleo irreductible del concepto escritura), la escritura en general cubre todo el campo de los signos lingüísticos. En este campo puede aparecer luego una cierta especie de significantes instituidos, “gráficos” en el sentido limitado y derivado de la palabra, regulado por una cierta relación con otros significantes instituidos, por lo tanto “escritos” aun cuando sean fónicos (2003, p. 58). De este modo, la escritura está en la base del lenguaje, de modo similar al discurso heideggeriano, pues es ante todo el ordenamiento y la disposición de los signos, independientes de su carácter oral o escrito. A partir de esto podríamos plantear la existencia de una «escritura andina», manifestada en diversos soportes, que a causa del etnocentrismo de considerar solo escritura al alfabeto no hemos podido descifrar ni comprender todavía.

en el discurso, sino que viene también a la palabra, se hace un lenguaje común entre los *Dasein*.

En base a lo que hemos dicho queremos ahora detenernos en lo que significa el discurso mítico. Éste sería el modo de articular las significaciones a partir del mito, el que puede entenderse como un conjunto de símbolos sagrados que están puestos en acción por medio de una narración, con el fin explicitar el sentido que los símbolos míticos portan como tal. Lo que postulamos como discurso mítico es explicitación del sentido que tienen los mitos, esta explicitación se da con el discurso y el lenguaje, pero el sentido que porta ya se encuentra irradiando todo el horizonte de sentido.

El enfoque que ensayamos tiene como objetivo mostrar los rasgos esenciales del mito a partir de la existencia mítica, sin perder de vista que los mitos son vívidos por el *Dasein*, que son efectivos en una existencia que se guía con ellos³⁶. Enfocando los mitos desde la existencia, vemos el modo como se despliega y articula el sentido en el discurso mítico. Este discurso remite al mito como su fuente, y podemos considerar que el mito, la narración sagrada que ponen en acción los símbolos, es un factor que contribuye a la constitución del horizonte de sentido, hace significativo e inteligible los signos que luego se manifiestan en la *pacha*, puede interpretarse como el fundamento en la constitución del horizonte de sentido. Se hace evidente la circularidad entre discurso mítico y horizonte de sentido, pues

³⁶ Para ilustrar la existencia imbuida en los mitos veamos lo que dice al respecto otro gran investigador de los mitos, Mircea Eliade: “«Vivir» los mitos implica, pues, una experiencia verdaderamente religiosa, puesto que se distingue de la experiencia ordinaria, de la vida cotidiana. La «religiosidad» de esta experiencia se debe al hecho de que se reactualizan acontecimientos fabulosos, exaltantes, significativos; se asiste de nuevo a las obras creadoras de los seres sobrenaturales; se deja de existir en el mundo de todos los días y se penetra en un mundo transfigurado, auroral, impregnado de la presencia de los seres sobrenaturales. No se trata de una conmemoración de los acontecimientos míticos, sino de su reiteración. Las personas del mito se hacen presentes, uno se hace su contemporáneo” (2000, p. 27). La existencia que se funda en los mitos es contemporánea con los seres divinos que son protagonistas de las historias. Vivir en los mitos implica pues una conducta ritual que busca reiterar los símbolos y figuras centrales del mito. Cabe decir que la existencia mítica es eminentemente religiosa, es la de un creyente que constituye su horizonte de sentido en base al mito como creencia fundamental. Pero debemos precisar que para hacer que estos términos sean más adecuados al fenómeno de la existencia del *Dasein* mítico, primero habría que quitarles toda su carga judeo-cristiana, es decir, no tomar la experiencia religiosa del cristianismo como fundante o modelo para comprender otras religiosidades (a veces Mircea Eliade comente ese exabrupto).

el discurso mítico ya supone previamente un horizonte de sentido y, a su vez, el horizonte de sentido andino se constituye a partir del discurso mítico. No podemos pensar una sin la otra, no podemos verlas abstractamente y suponer prioridad cronológica de alguna de ellas, ambas son estructuras co-originarias en una suerte de a priori del *Dasein* mítico andino.

En esta analítica del *Dasein* andino, el mito es el componente fundamental del discurso como modo de estar-abierto al ser. El mito tiene que verse como un modo eminente del discurso, una modalidad privilegiada del discurso del *Dasein* andino, un poder decir que recoge y explícita todas las posibilidades abiertas en la existencia. El mito es un tipo de discurso originario y radical para esta existencia. Quién piensa, crea y plasma los mitos es el *Dasein* colectivo. El mito debe adjudicarse a la comunidad, a los otros que nos han antecedido y han legado una tradición de narraciones sagradas donde se encuentra recogido el sentido del ser, del mundo y la existencia. El mito en tanto forma de decir eminente abre co-originariamente con una disposición afectiva privilegiada, el sentir la *pacha wakicamente*, que implica sentir fascinación, admiración, terror, curiosidad, éxtasis, por lo que se está manifestando como *waka*, por lo sagrado que está asomando en la *pacha*. El sentimiento *wakico* está presente de modo transversal en el discurso mítico. Y a la par de la disposición afectiva, el mito está constituido sobre la comprensión, *yachay*, y la interpretación, *unanchay*, de modo que el mito supone ya la apertura del poder-ser que la comprensión ya pone en su base, y más bien el decir mítico, sería un despliegue de esto, mediado por la interpretación, la cual al ser apropiación de lo comprendido en tanto algo, introduce los modos previos, el haber, oír-ver y el entender simbólico, los cuales perfilan y canalizan de un modo estructurado la apropiación que el mito en cuanto interpretación realiza de lo comprendido. El mito es una interpretación del mundo que pone en primer plano la fuerza y potencia de sentido que portan los símbolos, es la interpretación simbólica del ser la que se hace manifiesta en los mitos.

Cabe destacar que esta interpretación simbólica patente en los mitos, es un modo mucho más apropiado para captar la verdad³⁷ del ser, el ser en cuanto despliegue de su sentido; pues el mito y sus simbolismos no buscan agotar el ser, no pretende traer a presencia plena el ser. Por lo tanto, se recalca que esto sagrado, el *kama*, es inobjetivable, ama ocultarse, y, por ello, a lo mucho podemos señalarlo siempre inequívocamente, señalarlo de modo impropio, pues siempre va haber algo que en la manifestación misma se retrotrae, quedando inarticulado, sin ser traído a la patencia. Y es aquí que el símbolo muestra su efectividad, pues al no ser su pretensión objetivar, significar puntualmente lo que es, puede entonces estar acorde con éste, seguirle la huella en su juego de ocultarse y des-ocultarse. El símbolo, dada su recarga de sentido, puede hacer esto, pues se caracteriza por un exceso de sentido, de decir más de lo que sus signos están mostrando, ello si el intérprete sabe seguir el juego y la resonancia entre el símbolo y el ser³⁸.

³⁷ Explorando el horizonte de sentido de la cultura andina, Zenón Depaz reconoce la verdad que los mitos portan: “El horizonte mítico porta una verdad no verificable, una verdad que “aparece” desde los trasfondos del lenguaje. Los relatos míticos tienen una base conversacional, ritual, que remite a la experiencia de lo “sagrado”. Esta es, precisamente, la dimensión que una lectura estructuralista o de cualquier otro tipo analítico deja al margen, pero que resulta esencial atender si se trata de reconstruir la lógica –u horizonte de sentido- de un relato mítico. Se trata del soporte, prereflexivo, que los ritos tienden a fijar y que el relato, con su fondo inagotable de significatividad, transmite” (2005, p.67). De lo que dice Depaz se desprende algo importante, que la verdad mítica no se da en el *lógos*, en una suerte de definición racional o reflexiva, sino en un estrato más originario, aparece en la existencia misma, en la experiencia misma del *Dasein* mítico. Aquí estamos manejando una concepción de la verdad no correspondencia de lo que se dice con el mundo, sino de la verdad como des-ocultamiento, es decir, como el acaecimiento del ser en la existencia, cómo éste va abriendo sentido y creando significados. Entonces, la verdad que los mitos portan pueden comprenderse como el desocultamiento del ser para la existencia que vive comprometida con dichos mitos; el ser que se muestra y se hace real, lo hace desde los mitos. La verdad que acaece en el horizonte de sentido del *Dasein* mítico andino se abre a partir de sus mitos, del discurso mítico que arma y constituye los significados y sentidos. De este modo, la verdad que portan los mitos nos cae en una interpretación psicologista o sociologista, es decir, los mitos no son reflejo de la mente o la sociedad, sino que cada mito porta «un mundo», es la posibilidad para crear una «realidad». Los mitos tienen el potencial de hacer un mundo, es decir, de constituir un horizonte de sentido, dando realidad y vida a un sinfín de seres (que, por la mala costumbre de hablar desde nuestro punto de vista, llamamos fantásticos o sobrenaturales), de desencadenar una serie de estructuras y acontecimientos.

³⁸ Podemos considerar entonces que cuando hablamos del ser no es tanto un concepto sino un símbolo que nos incita a pensar, ello es lo que sugiere también Andrés Ortiz-Osés: “Múltiples intérpretes han tratado de dar con el sentido del ser, cuando el problema estriba en que el ser mismo es definido como *sentido*... Y, sin embargo, esta redefinición del ser como sentido no dice tampoco nada o casi nada del propio ser heideggeriano: pues en efecto, ¿qué es el sentido? El ser dice, así, *Todo y Nada* –un típico concepto límite filosófico con que exorciza el mundo (los seres) o, acaso, un «concepto-totem» de identificación psíquica de los miembros de la tribu humana. Se trataría, en ambos casos, de un símbolo, y no ya de un mero concepto abstracto, lógico y coherente: sabido es que el símbolo –en nuestro caso, el símbolo del ser- alberga una «emoción socializada», con lo que estamos en una vía mítico-mística de comprender el ser heideggeriano. Ya no se trata de ver en dicha hipóstasis lingüística una idea, ni tampoco de proyectar en él un ente por muy eximio que fuere (como Dios): el ser heideggeriano es un mito o una «saga» (palabra usada por Heidegger)” (2009, p. 39). El acercamiento simbólico

La analítica del *Dasein* mítico andino ya ha mostrado las estructuras del estar abierto en cuanto tal, la disposición afectiva en tanto sentir *wakico*, la comprensión en tanto *yachay* y la interpretación en tanto *unanchay* y, por último, ha puesto de relieve el discurso mítico del *Dasein* andino. Se ha mostrado el despliegue de la estructura del estar-en cuanto tal, la cual junto a la estructura del quién es en la *pacha* y la *pacha* misma son los tres componentes del modo como la existencia acaece para el *Dasein* andino, existencia que es siempre y en todo momento un estar-en-la-*pacha*. De esta manera, la existencia del *Dasein* andino ha sido desplegada en el análisis del estar-en-la-*pacha*, pero sin perder de vista que apuntábamos a dar con el ser del *Dasein* andino mítico. Para lograrlo señalaremos la condición de arrojado que define al estar-en-la-*pacha*, vislumbrando cómo el cuidado se interpreta según el horizonte andino. En lo que sigue nos ocuparemos de mostrar la condición del arrojado del *Dasein* mítico andino, el ser del *Dasein* andino como cuidado y junto a ello la temporalidad de su existir.

1.2.4. La condición de arrojado del *Dasein* andino.

-

La condición de arrojado del *Dasein* andino tiene un doble sentido, ambos auténticos según nuestra consideración. En vista a ello, expondremos en que consiste ese primer sentido en el que el *Dasein* andino se hace auténtico estando arrojado en su existencia. Recordemos que la condición de arrojado es un estar entregado a las posibilidades que le pertenecen al *Dasein*, es un estar arrojado a la *pacha*, *pacha* que es posibilidad en interacción con el *Dasein* andino. De modo siempre permanente estamos en medio de posibilidades, y el modo en el que

parece más adecuado para dar cuenta del ser, pues éste desborda la racionalidad, cómplice de la metafísica de la presencia que redujo el ser a lo ente. Comprender el ser como símbolo implica abandonar el proyecto de definirlo, de dar con un concepto que puede aclararlo y tenerlo como algo ya sabido. El ser como símbolo nos remite a una figura paradójica y radical, cercana al sentir de los mitos: “El ser resulta así el archisímbolo de la contradicción, por cuanto es la unión desunitiva de los contrarios: liga y desliga, ama y libera, implica y explica, repliega y despliega. Pero sólo el símbolo es capaz de articular los contrarios u opuestos en una relación paradójica que acaba adquiriendo un carácter trágico y cómico al mismo tiempo y, por tanto, tragicómico: trágico porque el ser simboliza la escisión del ser y el ente, del ser y los seres, cómico porque simboliza simultáneamente la sutura entre el ser y el ente, el ser y los seres” (2009, p. 132).

estamos ya está definido de antemano por los otros, una suerte de *Dasein* colectivo, que ya configura la existencia del *Dasein* individual. Estos otros deciden la manera de asumirse y realizarse las posibilidades del *Dasein*, de modo que ya existe una forma de ser que ha de realizarse.

La tradición decide y delimita los cauces por los que se desenvuelve la existencia del *Dasein* andino, y tiene que entenderse como una fuerza formadora antes que represora. Esta tradición, en tanto compone e instaura los rituales y prácticas sociales, es una interpretación de los mitos, conservándolos y transmitiéndolos. Por ello, hay que destacar que los mitos se hacen patentes en la existencia en tanto hay una tradición persistente que los interpreta y se rige en base a ellos, encontrando un sentido para su existencia en los mensajes que encierra el mito. El mito es el fundamento significativo de la tradición, de modo que la condición de arrojado del *Dasein* andino es un evento que ya es comprendido en los mitos, ya en ellos hay una interpretación de lo que significa estar arrojado, le dan un sentido a dicha condición.

Esta forma en que el *Dasein* colectivo decide de antemano el poder-ser del *Dasein* individual es lo que constituye la condición de arrojado del *Dasein* andino mítico, y esta condición es identificable con la fiesta. En este horizonte de sentido, la existencia del *Dasein* es festiva, está atravesada por lo sagrado y lo ritual, de modo que su forma de existir es una caída en lo sagrado, en el aspecto *wakico* del *kama*, y a la par un dejarse llevar por la fiesta, por el juego ritual que ella implica. De ese modo, la condición de arrojado a la *pacha* es una caída en la existencia, pero una caída festiva y ritual, que se adentra en los misterios de la *pacha* y el *kama*, y los celebra gozosamente. En tanto festiva, la existencia del *Dasein* es tranquilizadora, tentadora, pero no alienante, ya que es lo más propio del ser, lo que se realiza y realza en la fiesta.

La fiesta es el modo como se signa el estar-en-la-*pacha* del *Dasein*, inclusive en los momentos donde la facticidad misma aparecía como trato pragmático con los

útiles y desgastaba al *Dasein*, esto era ritualizado y sacralizado con la remisión a la fiesta. Hay que comprender la fiesta como una modalidad que se despliega en el todo de la existencia del *Dasein*, que le hace asentir la *pacha* como sagrada, como algo que celebrar con sus actos, en su accionar cotidiano. Pero así mismo, el estar-arrojado-festivo tiene su concentración y su desarrollo propio en la posibilidad de la fiesta propiamente dicha, es decir, el momento en el curso de la existencia cuando se celebra la fiesta, el tiempo de fiesta, el tiempo de los mitos³⁹.

¿Qué festeja la fiesta?, ¿qué es lo que celebra y sacraliza la fiesta? Es decir, al estar arrojado en las posibilidades de la existencia, cuál es la posibilidad que hace festiva y celebratoria la existencia. La cuestión de la corporalidad está ligada a estas preguntas y la respuesta es de suyo evidente, lo que se festeja es la existencia misma, la vida que se está viviendo. Diciéndolo brevemente, la fiesta celebra y hace sagrada la existencia misma. En una concepción donde la existencia es solo posibilidades desencarnadas, la celebración de ésta no tiene ningún sentido, pues son todas posibilidades imposibles desde el poder-ser más propio, el necesario ser-para-la-muerte. Esto sin dejar de ser cierto es incompleto, pues el *Dasein* no solo muere, sino que también vive, “es”, y ello no en una abstracta apertura, sino en que dicha apertura es corporalmente existente y situada, y en las posibilidades de ser del *Dasein* mítico andino hay que considerar el condicionamiento al que están sujetas, condicionadas desde la corporalidad. El poder-ser del *Dasein* está marcado por el cuerpo, y si bien éste muere, es finito y caduco, hay otros aspectos que exalta la celebración festiva. En el poder-ser del *Dasein* andino, una de sus posibilidades ligadas a la corporalidad es la del pleno desarrollo, la de la maduración y plenitud,

³⁹ Mircea Eliade ha captado muy bien este aspecto de los mitos: “Como se admite hoy, en general, un mito refiere acontecimientos que han tenido lugar *in principio*, es decir, «en los comienzos», en un instante primordial y atempóreo, en un lapso de *tiempo sagrado*. Este tiempo mítico o sagrado es cualitativamente diferente del tiempo profano, de la duración continua e irreversible en la que se inserta nuestra existencia cotidiana y desacralizada. Al contar un mito, se reactualiza en cierto modo el tiempo sacro en el cual han sucedido los acontecimientos que se refieren” (1974, p. 63). Quitando la alusión al tiempo profano, asumimos lo que dice Eliade, pues ciertamente en el tiempo de la fiesta es el propicio para el discurso mítico, pues en dicho momento se da una suerte de sintonía entre nuestro tiempo ordinario y la temporalidad mítica. En los tiempos de fiesta nos acercamos al universo mítico, somos contemporáneo con dioses y monstros, las distancias entre los mundos desaparecen y todo adquiere una dimensión rica, viva, multicolor. Los mitos vierten su sentido con más fuerza en el tiempo de fiesta, ahí el *Dasein* mítico está cerca de lo sagrado y divino.

lo que en el *runasimi* se llama *wiñay*, que puede traducirse como maduración⁴⁰, pero que además alude a una maduración permanente, a una eternidad en flor, una suerte de retención del estado de plenitud total, dicha que solo es reservada para el *Dasein* divino.

La fiesta celebra el *wiñay*, la maduración y plenitud de la existencia misma. Todos los seres, todos los *Dasein* tienen un cuerpo, son una corporalidad y en tanto organismos su cuerpo no está dado de suyo todo acabado y perfecto, sino que éste pasa por una serie de fases donde se desarrolla, esto es común para el *Dasein*-planta, el *Dasein*-animal y el *Dasein* que somos nosotros, y una vez desarrollada la corporalidad del *Dasein*, éste llega a su estado de maduración, a su plenitud, a la cúspide de sus potencialidades, lo que puede entenderse como una suerte de actualización de su ser propio. Esto es lo que la festividad celebra, la máxima elevación de sus posibilidades, la asunción de su poder ser más propio, la maduración de su corporalidad.

La condición de arrojado del *Dasein* andino mítico remite a la fiesta, de modo que estamos arrojados en la existencia y en ella una posibilidad hace posible el desarrollo de nuestro ser-corporal, el poder-ser en tanto *wiñay*. Esto es lo que la

⁴⁰ Veamos lo que este término connota en el quechua actual (DAMLQ): “**Wiñay**. s. Eternidad. || adj. Eterno, imperecedero, sempiterno, infinito. || adv. Todo tiempo, por siempre. *Ec*: wiñana. || v. Crecer, desarrollar, aumentar. SINÓN: hatunyay. *Ec*: wiñana”. En este uso actual resuena aún el sentido originario de la palabra, Zenón Depaz aclara tal sentido: “Traducimos aquí *wiñay* (término clave en el discurso simbólico referido a lo sagrado) por perpetuidad o perdurabilidad, pero corresponde notar que se trata de la perdurabilidad de la vida plena, floreciente. Ciertamente, el término *wiñay*, por lo menos desde los primeros vocabularios escritos por doctrineros cristianos de la colonia, aparece también significando “eternidad”. Pero, en la terminología cristiana la “eternidad” se asocia con lo que trasciende al tiempo y, en sentido estricto, con aquello que está fuera del tiempo; por lo mismo ese término se reserva para Dios, mientras seres de los que no se mienta un final, pero sí un comienzo, como los ángeles, por ejemplo, se dicen no eternos, sino eviternos o sempiternos. En cualquier caso, resulta discutible la condición de la eternidad, así entendida, como correspondiente al campo semántico originario de *wiñay*; no así el florecimiento, el crecimiento o la plenitud, pues aquellas condiciones aparecen en el resto de significaciones atribuidas a ese término” (2015, p. 233). Obviamente la eternidad del *wiñay* no es la de la metafísica occidental, la de una condición fuera del tiempo, sino más bien intra-temporal. Tanto Boecio con Santo Tomás de Aquino distinguían entre la eternidad de Dios, la cual estaba fuera del tiempo, de la eternidad del mundo, el cual es eterno en tanto existe y se mantiene existiendo. Pensamos el *wiñay* se parece a esto, es la eternidad de lo que se mantiene y perdura en la existencia temporal, lo que sigue siendo en el tiempo, que busca por ello un florecimiento y una plenitud, y quiere que está se mantenga lo más posible. Cabe acotar que la reflexión cristiana sobre la eternidad del mundo puede interpretarse como una suerte de vestigio y persistencia de un sentir pagano que concebía la eternidad como terrenal, como persistencia de la vida.

fiesta celebra, la maduración del *Dasein* como ser-propio, de modo que la tradición, que de antemano elige y decide los ritos y prácticas sociales que articulan la fiesta, puede denominarse tradición auténtica, en el sentido que pone a la disposición del *Dasein* su poder-ser más propio, y ello hace que el *Dasein* sea lo que es, se desarrolle en la plenitud de su ser, alcanzando la maduración, el *wiñay* que en ese sentido sería la aspiración de todo lo *Dasein*, el cumplimiento de sus posibilidades en un momento, en el que experimenta su máxima capacidad. La tradición del *Dasein* colectivo, que pone en juego los ritos para el cumplimiento de la fiesta, preserva y fomenta el ser, cumpliendo un papel crucial en la continuidad del ser. Por ello la tradición no es cualquier invención artificiosa, sino que ella opera en vistas al ser, desde el ser.

En la condición de arrojado en tanto fiesta se despliega la facticidad, pues el estar-festivo es sobre todo una descarga de energías en el movimiento del juego, el baile, la danza, la bebida, etc. Hay una facticidad que se da en la fiesta, desplegada en muchos modos, es decir, en la fiesta el *Dasein* andino es completamente activo, su ser consiste en descargar energías sin límites, pues en eso precisamente consiste la maduración, en poder desplegarse máximamente, en poder alcanzar lo máximo de su poder. Y la facticidad de la fiesta implica el movimiento del juego, y en su diversidad de formas, una es esencialmente especial para el *Dasein* andino festivo, el juego sexual, despliegue de la sexualidad que acompaña de modo eminente a la corporalidad en su máxima capacidad. La sexualidad se despliega de modo ritual y sacro. Por ese motivo, la fertilidad no es solo un hecho bruto entre dos cuerpos, sino que tiene un sentido que enaltece a toda la vida, que hace que todo lo que implica el acto sexual sea deificado.

La facticidad que se descubre y manifiesta en la fiesta es la de una expansión de energías, pulsiones y fuerzas que hace que la existencia se celebre, mostrándose como potente y plena, alcanzado el *wiñay*, pero, entonces, no es solamente una descarga de energía, sino que a la par es una recarga de éstas, pues en el despliegue de fuerzas se están a su vez tomando las fuerzas del ser

mismo, del *kama*, pues no olvidemos que lo esencial de la fiesta es su carácter sagrado, y ello es una vinculación con lo divino, una especie de comunión y cercanía con el *kama*, en el cual la facticidad no se desgasta sino que se renueva. Por ello *wiñay*, decíamos, es también eternidad, juventud, belleza, perfección que anhela estar en ese estado eternamente, la perfección reclama perennidad.

Con lo relativo a la fiesta y lo que implica, mostramos cómo el *Dasein* andino está arrojado a la existencia y tal modo pasa por la fiesta, ésta es la celebración del desarrollo de la posibilidad más propia del ser del *Dasein* en tanto corporalidad, la celebración de su maduración, de su *wiñay*. Con lo que resulta que la condición de arrojado realiza y autentifica al *Dasein* mítico andino. La *pacha* y la tradición del *Dasein* colectivo convergen en la elevación del *Dasein* a su modo de ser más propio, al *Dasein-en-la-fiesta*, en el que se muestra en el despliegue de su máxima capacidad y plenitud suprema, el *Dasein-en-tanto-wiñay*. A partir de este contexto ya podemos indicar cómo el cuidado se da en el *Dasein* andino. El ser del *Dasein* es el cuidado, esto tomado de la analítica en general, y el cuidado se entiende como una suerte de intencionalidad existencial, como un estar entregado a la existencia, como un preocuparse por ella en una suerte de anticipación.

La estructura del cuidado es la intencionalidad que se dirige a la existencia, a la *pacha* y desde allí se preocupa por ella. El cuidado del *Dasein* es un estar al cuidado, es un anticiparse en la existencia presente a las posibilidades que se despliegan. En el caso del *Dasein* mítico andino, el cuidado se plasma en una formulación muy cara para la religiosidad andina, *pachayachachiq* se está mostrando el cuidado. *Pachayachachiq*. Este término mienta la principal función del *Dasein* divino de modo preeminente y que parcialmente se comparte con nosotros. Para entender este término y cómo así se liga con el cuidado, hay que concentrarnos en el *yachay*, que este caso no es solamente saber o vivir, sino que también significa llevar a algo a su máximo desarrollo⁴¹, hacer que una cosa se

⁴¹ Explorando más a fondo el significado de *yachay*, citamos el magnífico estudio de César Itier, quién se propone reconstruir el significado originario. Comentando los sentidos derivados de *yachay* escribe: “Con el reflexivo –*ku*–, el sujeto vuelca la acción hacia sí mismo. En este caso *yachaku*– puede significar tanto «llegar

despliegue en la plenitud de su ser. Entonces, en la composición que tenemos, *pachayachachiq*, lleva a su máximo desarrollo nada menos que a la *pacha*, y con el sufijo “*chi*” y “*q*” tenemos que se asigna esto a un agente⁴². De manera que el *Dasein*, en tanto su ser es el cuidado, es *pachayachachiq*⁴³, en el sentido que cuida por la *pacha*, está entregado y arrojado a la *pacha*, no para depredarla o accionar pragmáticamente con ella, sino que sobre todo está vuelto y absorbido en la *pacha* para hacerla florecer, para que ésta alcance su *wiñay*, proceso en el que el propio

a su propio ser, a su propio término» como «llegar completamente y con cuidado a un objeto», cobrando un matiz activo reflexivo con respecto a **yacha-**. La primera noción permite expresar, por ejemplo, que una semilla o una planta llegan a su pleno desarrollo (González Holguín «multiplicar como sementera») o un manantial a su pleno caudal. En el segundo caso, este proceso activo puede tomar el sentido de «llegar (intelectualmente) completamente y con esmero a un objeto» (González Holguín «exercitar, o prouar, o hazer experiencia»), el de «aprender» (cuzqueño colonial, huaracino y cajamarquino actuales) o «acostumbrarse» (cuzqueño colonial, huanca yachaka- y huaracino actuales). **Yachakun** «han llegado a su estado propio» significaba que un sujeto reunía las condiciones de acabamiento que lo hacían efectivo para los objetivos que le correspondieran. De ahí las traducciones «poderse hazer, o ser lícito» (González Holguín) o «convenir» (ibid). Con el benefactivo **-pu, yachakupun** «ha llegado a su estado propio para beneficio de alguien» tomaba el sentido de «aprouechea, o vale, o sirve, o es bueno, a propósito, para algo» (ibid). **Yachachi-** es, por lo tanto, «hacer que algo o alguien llegue completamente a un objeto». En ciertos contextos, tomaba el sentido de «hacer algo llegue completamente a un estado determinado». Así se explican para este verbo derivado las siguientes glosas: «aprestar, o aparejar algo o tenerlo a punto o preparar, disponer y aparejar a otro, o para hazer algo» (González Holguín) ... Hay que resaltar que los significados primigenios que acabamos de extraer para **yaca / yacha-** y sus derivados no son más que abstracciones que reflejan sin duda ante todo un estado de la lengua anterior a la época de nuestras fuentes escritas. En realidad, decir que **yachaku-** significa «llegar completamente a su ser» es un poco como decir que «acabar» significa «llevar a cabo». Sin embargo, aun cuando la unidad semántica fundamental y originaria de todos estos términos ya no estuviera en la conciencia del hablante de los siglos XV o XVI, permite echar luz sobre los procesos prehistóricos de construcción de los significados históricos que tratamos de descubrir y, por lo tanto, sobre los significados mismo de los términos cuyos empleos observamos en los textos (1993, p. 155-156). De esta forma se amplía el sentido de *yachay*, alcanzando lo que se asume por ser (*kama*). Saber para el mundo andino no es un proceso de contemplación teórica, que pretende dejar tal cual lo que conoce, sino que como vemos con relación al *yachay*, saber implica una relación de cuidado, de llevar a aquello que se conoce a su cumplimiento, a su máximo florecimiento, es decir, a un cuidado de su ser, de su *kama*.

⁴² Veamos lo que significan esos sufijos, en primer lugar, en el caso de **-chi**: “El sufijo **-chi**, al igual que el anterior, tiene la propiedad de convertir verbos intransitivos en temas transitivos: *Puñuni*, “duermo”; *puñuchini*. “hago que duerma (alguien)”. Como podrá notarse, el uso de este sufijo supone la existencia, por una parte, de un sujeto que causa la acción y, por otra, de otro que ejecuta la acción” (Soto, 2010, p. 358). En el caso del sufijo **-q**: “Deriva un sustantivo que indica el agente de una acción. Cuando esta nominalización es usada en una frase que contiene un verbo que expresa movimiento, el sufijo **-q** señala propósito de acción. *Llamkaq*, “trabajador”. *Llamkaq richkani*, “voy a trabajar”. En adelante este sufijo **-q** será llamado agentivo” (Soto, 2010, p. 253).

⁴³ César Itier da la siguiente definición del término: “En conclusión, **Pacha Yachachiq** es «el que lleva la superficie de la tierra al punto de desarrollo requerido (para su pleno aprovechamiento agrícola)», tanto en un acto fundador ubicado en un pasado mítico como en los ciclos anuales de la producción” (1993, p. 161). Cabe agregar que esta condición es eminente en el caso de las *wakas*, es decir, las divinidades serían las que llevan a la *pacha*, y todo cuanto es en ella, a su desarrollo, haciéndola madurar y florecer, vía la transmisión del *kama*. El *Dasein* andino que somos nosotros, los *runakuna*, somos *pachayachachiq* en la medida que participamos del cuidado de la *pacha*, que repite y actualiza el modelo de las *wakas*.

Dasein también alcanza su propia maduración, en el momento de la fiesta, volviéndose la celebración de la existencia plena. Consideramos que el cuidado, el ser del *Dasein*, es central en su existencia, ser *pachayachachiq*, cuidador de la *pacha*, no solo en tanto anticiparse, sino también en cuanto hace florecer a la *pacha*, y al decir *pacha*, incluimos a los seres que están en ella, a los hijos de esta madre, plantas y animales; pues el *Dasein* es un cuidador, un pastor del ser, el cual a su vez es cuidado por un *Dasein* especial, el *Dasein* divino, que no solo es *pachayachachiq* sino también *kamayuc*⁴⁴, el que tiene el *kama*, el que por ende lo reparte.

Recapitemos lo que hasta ahora hemos expuesto. La condición de arrojado y su despliegue en tanto fiesta, que además autentifica la existencia del *Dasein* andino, se da sobre la base de un despliegue del ser mismo, es decir, sobre una manera de darse del ser que podemos llamar constructiva y constituyente, que apunta a un momento en el que ser es, en el que “esencializa” y vivifica a los entes. El ser-festivo del *Dasein* andino tiene como correlato un ser que se está abriendo de modo constructivo, que se está desocultando y descubriendo, y en ese proceso va haciendo, va dando ser a los seres, hace que sea posible el mundo, la existencia, el todo en su conjunto. El ser en tanto desocultarse va haciendo a la *pacha*, le da su constitución, su sentido y fundamento. El ser en tanto desocultamiento, manifestación y descubrimiento, o sea, la verdad del ser, es el presupuesto primordial en el estar-en-la-*pacha* del *Dasein* mítico andino que en su condición de arrojado alcanza su poder-ser más propio en la fiesta, que en tanto *wiñay* desarrolla el cuidado como *pachayachachiq*.

Cabe señalar que el *kama* es la energía que vitaliza y esencializa a todos los seres, lo que significa que el estado de la *pacha* depende del despliegue y la

⁴⁴ El sufijo *-yuc* tiene el siguiente significado: “Este sufijo deriva un sustantivo que indica el poseedor del referente. Puede traducirse por “el que tiene, el dueño de, el poseedor de”, etc. *Wasiyuc*, “el dueño de casa” (Soto, 2010, p. 238). Obviamente en relación al *kama*, al ser, no se puede aplicar el uso cotidiano de *-yuc*, es decir, de pertenencia, pues nadie es dueño del *kama*, más bien sucede lo contrario, nosotros, todos, pertenecemos al *kama*. Por ello cuando se habla del *kamayuc* habría que entender que se trata de alguien que administra temporalmente el *kama*, que está al cuidado del *kama*, sin que ello implique que sea su dueño.

circulación del *kama*, de que éste se esté dando constitutivamente. El *kama* se manifiesta y desoculta como el ser, pues aparece y se revela de modo eminente ahí donde lo extraordinario acaece, donde las cosas salen fuera de lo común, ahí hay más *kama* y, entonces, el espacio y el objeto se hace *waka*, son sagrados por antonomasia. El *kama* está en todos lados, pero no es una cosa en particular, algo que se puede asir sin más, está en todo y lo vitaliza todo, hace que las cosas sean lo que son, da el ser a los seres sin que el *kama* a su vez sea un ser más o esté al mismo nivel de los seres. El *kama* es energía, la pulsión que hace ser a la *pacha*, y por ello, en tanto circule, se manifieste y siga su ritmo de desocultamiento positivo, todo está bien, la *pacha* está como debe de estar, y es en la fiesta que fluye y se desborda. Consideramos también que el *Dasein* divino es el encargado de hacer circular el *kama*, no es su dueño ni su creador, sino el que cuida el *kama*, quien vela por que siga su curso, *kamayuq*, quien posee el *kama* para repartirlo, quien vitaliza y energiza al *Dasein* que somos nosotros, y también es *pachakamaq*, quien le transmite el *kama* a la *pacha*. El ser en tanto es y está siendo es lo que se supone en la *pacha* que celebra la fiesta, en la cual el *kama* se hace presente en el ritual, la danza y el baile, en la descarga que por la presencia del *kama* es a la par recarga de energías.

1.2.5. El otro modo de ser auténtico del *Dasein* andino.

Si nuestro análisis terminara en este punto se quedaría preso en la metafísica. Pues hasta el momento solo hemos considerado que el ser se da positivamente, en tanto que es y va constituyendo a los seres, pero ello sería precisamente no comprender el ser, reducirlo a su manifestación positiva, queriendo que se presente y se muestre permanentemente, en una suerte de *parousia*. Pero no se trata de eso, pues la existencia del *Dasein* mítico andino no es solo la predominancia del desocultamiento del ser, que en tanto *kama* energiza, sino que hay un aspecto de contraposición y negatividad que es ahora el que queremos destacar para completar las figuras del ser del *Dasein* y el modo como él es auténtico.

El ser es el juego del desocultarse y el ocultarse, en el desocultarse se hace la *pacha*; al abrirse el ser, al fluir el *kama*, la *pacha* se llena de sentido y significación, el ser en tanto *kama* se despliega dándole ser a todos los seres. Pero este movimiento no es puro, no es únicamente positividad, no es solo una fuerza constitutiva, sino que a la par en ese despliegue ya está incubada la negatividad que ha de llevar a un repliegue. El ser que es no es solo puro ser, sino que es en tanto un movimiento de intercambio y juego entre el ser y el no-ser. Por ello insistimos en que hay un aspecto del ser (entendido desde la diferencia ontológica, como el ser que no es un ente, el ser que no es reductible a lo óntico) identificable con la nada, que también debe considerarse. Si el ser no es nada de lo ente, entonces es más identificable con esta nada, con la nada respecto a la entidad. Ese es el aspecto que está latiendo desde siempre cuando el ser se va manifestando, pues a la par se va ocultando, se va negando a sí mismo, hay una nada que no se muestra, una nada siempre nueva que no es traída a la *pacha*, la cual a la larga subsume todo, nihiliza la existencia en su conjunto.

Si el *kama* es un juego de ocultamiento y desocultamiento, entonces, al mismo tiempo se está replegando, se está agotando, pues no es un poder de por sí absoluto, sino que necesita cuidado, y a pesar de ello se agota. El *kama* pasa por una suerte de sedimentación que ha de llevarlo a un repliegue total, a un momento de agotamiento y muerte, trance en el cual podría recupera su potencia. Por ello, hay un momento en el *kama* donde ya no predomina el desocultamiento, sino que se va gestando y gana fuerza el movimiento opuesto, el ocultamiento, el repliegue del ser, del *kama*, y con ello la des-estructuración de la *pacha*, un momento donde la *pacha* debe destruirse, en el sentido literal de des-armarse. La nada también es constituyente del *kama* y, en tanto siempre ha estado ahí presente, no es inesperado que a la larga la *pacha* se vuelva a un estado de latencia y repliegue total, estado que bien describe el breve pero importante cuarto capítulo del

Manuscrito de Huarochirí, que sería una mirada de cómo son las cosas cuando el *kama* ya no se despliega, cuando el sol, que es quien da el *kama*, muere⁴⁵.

De este modo llegamos a la base del otro modo de ser auténtico del *Dasein* mítico andino, aquel modo que sigue y se deja llevar por el ser, pero en esta ocasión por el ser negativo, por el ser que muestra que las cosas ya no van más. El ser puede identificarse con el juego recíproco e inagotable de lo que se muestra y lo que se oculta, de lo que es y lo que no es, donde lo importante es captar esta dialéctica y el claro abierto donde se da. Ahora suponemos una *pacha* donde el aspecto del «no», de la negatividad, es lo que se está mostrando, lo que sale a luz, para ser manifiestamente negatividad presente. Entonces, la *pacha* ya no está bien, el *kama* ya no se trasmite del modo óptimo, dándose inicio a un movimiento de regreso y retorno a las fuentes primordiales, lo que desde el comienzo los mitos de Huarochirí identificaron con la oscuridad, la *waka Yanañamca-Tutañamca*.

Reconociendo que la *pacha* ya no está bien, podemos comenzar nuestro esbozo del *Dasein* andino auténtico en su negatividad. Esta autenticidad cobra especial importancia porque nos muestra una forma de contraponerse y poner en cuestión el privilegio de la fiesta. Muchos investigadores sobredimensionan el papel de la fiesta, pensando que es el único modo donde el *Dasein* andino realiza el ser⁴⁶.

⁴⁵ Esta «nada» configura los momentos de crisis y destrucción, en los cuales se hace patente la negatividad de la existencia. Luis Alberto Reyes destaca ello en el área mesoamericana, mostrando así que esta negatividad es un sentir común en las culturas originarias de esta parte del mundo: “En los mitos el morir y el nacer de los seres no es un mero suceso que se pueda explicar solamente con las leyes de la física o la biología o por la rueda ineludible de los días del calendario, sino la expresión de una trama cósmica signada por el sacrificio de quienes en ellas participan. Los calendarios nahuas que despliegan los tiempos del Quinto Sol, *Nahui Ollin Tonatiuh*, sólo desarrollan las fuerzas y los destinos de la actual creación. Este sol está destinado a morir, como murieron los que le precedieron” (2009, p. 115). En cada Sol, que en la concepción nahualt equivale a una era, se despliega un mundo, pero esta se agota y cancela, destruyendo todo lo que ha aflorado. En su comprensión del mundo, estamos en la era del *Quinto Sol*, la cual también ya está negada inherentemente, dando paso en un futuro cercano a una aniquilación del todo. En el mundo andino ocurre lo mismo, bajo el término *pachakuti* también se supone la negación de la *pacha* actual, su destrucción en base a calamidades y desastres.

⁴⁶ Tal es el caso de Josef Stermann, que ha elaborado una filosofía andina en base a una visión metafísica del hombre andino, despojándolo de toda su negatividad y presentándolo como puro e inocente. Al respecto podemos leer: “Las tareas y capacidades básicas del *runa* consisten en el poder de 'presentación' simbólica del cosmos mediante las formas rituales y celebrativas. La celebración y el ritual son para el hombre andino un acto gnoseológico y ético de primer rango; 'celebrar' el orden cósmico (en forma simbólica), significa 'conocerlo' y 'conservarlo'. El hombre como *chakana* celebrativa contribuye entonces de manera decisiva a la conservación y el restablecimiento –en el caso de un desequilibrio– del orden cósmico. En el dibujo de Pachacuti Yamqui, la

No negamos la eminencia de la fiesta, pero, en modo alguno se puede considerar como exclusiva en las formas de comprensión y asunción del ser. Por haber puesto mucho el énfasis en la fiesta se ha perdido de vista otros modos de comprender el ser andino.

Creemos que con la puesta en escena del *Dasein* andino aguafiestas ganamos mucho en el análisis y comprensión del horizonte de sentido andino; pues, sobre todo, desde las ciencias sociales se da una versión edulcorada y folclórica del *Dasein* andino, se lo muestra como un ser que solo conoce la positividad, que solo baila y festeja en comunidad, agarrándose de las manos en una suerte de homogeneidad festiva acrítica y a-negativa⁴⁷. Pero el *Dasein* andino también conoce los aspectos oscuros y sombríos de la existencia. Participa de la visión trágica del

pareja humana ocupa un lugar (*topos*) estratégico: Se halla dentro de la 'zona de transición' entre el lado izquierdo (mujer) y derecho (varón), pero también entre las regiones superiores (cumbres) e inferiores (*pachamama*) de *kay pacha*. Además 'media' entre el reino animal y el reino vegetal, el agua y el terreno de cultivos. El hombre es ante todo 'guardián' (*arariwa*) y 'conservador' de *kay pacha*, y no 'dueño' o 'productor'; el *runa* es 'agricultor' en un sentido muy amplio: guardián muy celoso y responsable de la base de la vida, no sólo de la tierra y de los animales, sino de todos los fenómenos cósmicos y meteorológicos que contribuyen a la continuación (y hasta perfección) de la vida" (1998, p.198-199). No es necesario abundar en el comentario, pues sale a relucir por sí mismo que para Stermann el *runa* se agota en la fiesta, es decir, en los aspectos positivos de la existencia, en la celebración de la vida, y coloca maniqueamente todo lo negativo en el hombre occidental. Esta falsa oposición desfigura al *Dasein* andino, lo presenta incompleto y sumido en la metafísica, que a la par también es una injusticia ética, pues ve al *Dasein* andino bajo las gafas del buen salvaje, lo que supone una visión paternalista y eurocéntrica aún.

⁴⁷ Cabe mencionar que dicha imagen se origina en el proceso de colonización de América, pues es el modo como desde la visión eurocéntrica se deforma a los pueblos originarios. Al respecto Luis Alberto Reyes apunta lo siguiente: "Eliade universaliza imágenes inspiradas en las culturas que conoció cede, probablemente, a una vocación por proyectar sobre el conjunto de pueblos arcaicos imágenes provenientes de la tradición religiosa europea. Reconoce que la imagen del "buen salvaje" es un invento de los europeos aduciendo que tal invención "no era más que la revalorización, radicalmente secularizada, de un mito mucho más antiguo: el mito del paraíso terrenal y de sus habitantes en los tiempos fabulosos que precedieron a la historia. Más que una invención del buen salvaje, debería hablarse del recuerdo mitificado de su imagen ejemplar" (Eliade, 2001: 38). Sin embargo, la generalidad de los mitos de origen de la América antigua no habla de un tiempo originario esencialmente diferente, ni indica nostalgia por él" (2009, p. 144-145). Según la versión de Eliade, el buen salvaje sería la proyección del estado del hombre anterior a la caída, el hombre en el paraíso; esta imagen se proyectaría a los primeros hombres que los europeos avizoraron, siendo el caso ejemplar el encuentro de Colón con los primeros *aybayalenses*. El avance de las ciencias humanas no habría superado del todo esta imagen, pues sigue viendo con idilio y encanto a los indígenas, considerándolos como más inocentes y buenos que el corrompido hombre occidental. Y esta visión, a pesar de sus buenas intenciones, deforma el acercamiento a los pueblos originarios, pues supone una metafísica, una concepción esencialista de lo que somos, en base a una naturaleza humana que luego se enajena; perdiendo de vista los aspectos negativos y críticos del mundo andino. Esta concepción del *Dasein* andino como buen salvaje es solidaria con la famosa utopía andina, es decir, aquella concepción del imperio de los incas mistificada y edulcorada, que es más bien un producto colonial, influenciado por doquier de cristianismo, incluso ahí donde toma cuerpo como imperio socialista de los incas.

mundo que constata los eventos traumáticos y chocantes de la existencia como la muerte, la finitud, la caducidad, entre otros.⁴⁸ Él enfrenta esto y asume esa facticidad como parte del estar-en-la-*pacha*, de modo que a la par de festejar con gozo y alegría, es consciente de que todo termina, que la fiesta y el juego no son para siempre que las cosas, los momentos, la *pacha* misma, debe dejar su lugar, debe pasar como todo en la existencia. Esto es algo que vamos a mostrar desde la interpretación del *Manuscrito de Huarochirí*, lectura liberada de los últimos rezagos del buen salvaje, de la reducción del *Dasein* andino a su faz noble, pura e inmaculada.

Con lo relativo al *Dasein* andino mítico auténtico en la negatividad, es decir, el *Dasein* andino aguafiestas, tenemos un esbozo más o menos satisfactorio de la existencia del *Dasein* andino. Queremos mostrar la doble filiación de la autenticidad andina, las cuales no se contraponen entre sí, sino que se complementan la una a la otra. Ser auténtico es seguir lo que es, estar en sintonía y concordia con el ser, con la *pacha* y el *kama*, ello desde la disposición afectiva *wakica*, y al mismo tiempo estando abiertos en la comprensión, alistando el *unanchay*. Ser auténtico es actuar conforme al ser, seguir su curso. Y esta es la dificultad para poder ser auténtico

⁴⁸ Esto es lo que Alberto Salazar destaca en el Inca Garcilazo de la Vega, una experiencia nihilista encubierta y maquillada con el constructo platónico de los *Comentarios Reales*. Alberto Salazar escribe en su trabajo de tesis: “Estos párrafos muestran la sensación de un mundo al revés, a partir de la comparación del pasado esplendoroso con el presente precario. El luto y sufrimiento y el enajenamiento que significa la pérdida de poder y la misma locura. La élite inca perdió dominio, se sometió a otra jerarquía y el mundo se volvió al revés, era una forma de locura del mundo, después de miles de años de desarrollo prehispánico, todo se trastocaba. El posterior mito colonial de Incari apuntaría a restablecer el orden perdido con el retorno de Inca, es decir, invertir el orden. El mundo debía estar como siempre fue. Esto se convirtió en un pensamiento utópico con distintas lecturas, desde una matriz barroca y una experiencia andina. El desengaño era una experiencia nacida también de la desestructuración del mundo andino. La amargura, el dolor, el fin de una época. Las experiencias de una realidad cultural y natural deslegitimada por occidente, era tomada por falsa o incorrecta: como paganismo. ¿Cómo tener una memoria feliz de una vivencia equívoca? La antigua sabiduría sería un mal artificio. La vivencia del mundo debía asumir otro soporte ontológico: el del cristianismo. El dolor y desconcierto provenía del fin de un mundo, de su vivencia y sentido; del espíritu de ocaso que acompañaría a sus descendientes por siempre. Es una emoción vaciada e intensa. Es conciencia del límite y del espejismo e ilusión de la vida que se apaga con un soplo violento” (2014, p.12-13). *Dasein* andino se abre a una concepción desengañada y pesimista del mundo después de la destrucción del *Tawantinsuyu*, eso es lo que es fluye subterráneamente en los textos del Inca Garcilaso. Pero nuestra idea va más allá de lo que plantea Alberto Salazar, pues el encuentro este ánimo negativo después de la invasión occidental, nosotros queremos encontrarlo (o al menos indicarlo) antes de tales eventos, es decir, mostrando como en los mitos hay espacio para todo lo que se ha mencionado, desestructuración, crisis y un ánimo de nihilidad. Vamos a ver que lo haría posible esto es el repliegue del *kama*, y con ello la destrucción de la *pacha*.

andinamente, pues el ser nunca pura y simplemente es, sino que es un ser vivo, un ser que está en perpetuo juego y desplazamiento, de modo que ahora es y ahora no es, juega a mostrarse como ser y a ocultarse, a ya no ser, y, sobre todo, esto, pues «el ser ama ocultarse». El *Dasein* andino que está atento a estos cambios puede comprenderlos e interpretarlos correctamente, ajustándose a la verdad del ser, así está en camino a ser un *Dasein* andino auténtico, sea celebrando la fiesta, sea siendo un aguafiestas, ello depende del estado del *kama*.

Recapitulando lo que hemos obtenido en nuestro esbozo de analítica del *Dasein* mítico andino tenemos que se había propuesto como objetivo principal la determinación del ser de este *Dasein*. La existencia andina se ha identificado como la estructura del estar-en-la-*pacha*, la cual exhibe, a su vez, tres momentos estructurales indisolubles, la *pacha*, quién es en la *pacha*, y el estar-en como tal, esta última estructura nos mostraba la triple aperturidad del ahí, en tanto sentimiento *wakico*, *yachay-unanchay* y el discurso mítico. Esto es lo que configura el modo concreto del estar-en-la-*pacha* del *Dasein* mítico andino, su existencia misma, la que a su vez está siendo en un movimiento cadente, una caída en la fiesta, donde se hace posible el despliegue del poder-ser más propio del *Dasein* andino, su ser en tanto *wiñay*. El *Dasein* es auténtico al actualizar el *wiñay*, lo que supone que la *pacha* está siendo, está en *wiñay*, pero cuando el *kama* se agota entonces la *pacha* ya no está bien y es el momento del repliegue, y entonces se configura el modo negativo de ser auténtico en el *Dasein* mítico andino. Un análisis más detallado y completo de esto tendría que esforzarse en mostrar el modo como las estructuras del estar-en-el-mundo se da en la especificidad del *Dasein* andino auténtico en la negatividad, mostrando la apertura que le es propia al ser negativo. El caso es que hay una temporalidad de la fiesta y una del fin de la fiesta, pero que en buena cuenta pensamos que son la misma forma de temporalidad desplegada en posibilidades diferentes. Ahora pasaremos a dar solo un esbozo de la temporalidad que le corresponde al *Dasein* mítico andino.

1.2.6. El *pachakuti* como temporalidad del *Dasein* andino.

En el caso del *Dasein* andino la configuración del tiempo no pasa por asumir un futuro que está más allá de la existencia fáctica (un futuro al modo judeocristiano en el que se encuentra la salvación). El tiempo para el *Dasein* andino es el *pachakuti*, que literalmente significaría “vuelta o revés de la *pacha*” (DAMLQ), pero en la interpretación del término podemos descubrir su pertinencia en relación a la temporalidad. *Pachakuti* sería el modo como el tiempo actúa en la existencia del *Dasein*, sería el movimiento y el sentido que tendría el tiempo mismo, sentido que puede indicarse como retorno, como regreso permanente a un estado que es más bien trans-histórico.

Explicemos esto en relación a la existencia cotidiana del *Dasein* andino. Vimos que en su estar-en-la-*pacha*, su presente es un continuo entregarse y absorberse a la ocupación ritual-festiva, configurando la anticipación que pone en preeminencia el futuro inmediato como el tiempo que se privilegia cotidianamente. Pero el *Dasein* andino proyecta su existencia más allá de lo inmediato, trata de anticiparse a lo que vendrá, no resulta en un tiempo futuro metafísico, sino que él asume el futuro mediato como el retorno de las posibilidades y del modo de ser del pasado, es decir, el futuro no sería otra cosa que la reinstalación del pasado, su regreso como una suerte de vuelta de lo pasado en lo futuro. Precisamente eso es el *pachakuti*, la concepción de que el continuo espacio-temporal, o sea la *pacha*, que ha de sobrevenir más adelante será nada menos que la *pacha* que ya ha sido.

Esto no debe comprenderse como la simple teoría de ciclos y repeticiones, pues lo que regresa y retorna no es un mundo tal cual, al modo de un retroceso en el tiempo, sino que lo que viene del pasado y se instala en el futuro son las posibilidades del ser del *Dasein* que se retoman ahora como propias en el contexto del presente, reinterpretando y asumiendo las posibilidades que en el presente mismo se están dando también. Se trata de una vuelta, de un volver de la *pacha* anterior, pero habiéndole sumado y habiendo asimilado lo que ha acontecido, de modo que lo que regresa es el sentido de la *pacha* anterior desplegado en un

contexto que incluye nuevos elementos. De esta forma, el *pachakuti* que estamos tratando de captar no es un círculo que se cierra en sí mismo, de una vez y para siempre, y se repite y se repite, más bien el *pachakuti* se expresaría en una figura de círculos concéntricos, de movimientos circulares, uno más amplio que el otro, pues en cada retorno se gana en diferencias y en sentidos múltiples que hay que conectar. Para el *Dasein* andino mítico el tiempo en tanto *pachakuti* es el regreso de la *pacha* anterior asimilando e incluyendo los elementos que el presente se han desplegado, de modo que es un retorno a lo mismo desde la asunción de lo diferente.

El futuro mediano como pasado reinstalado y reinterpretado es el tiempo preeminente en el *Dasein* mítico andino, y esta temporalidad es solidaria con los modos auténticos de ser del *Dasein*. En el caso de la fiesta, el tiempo que los rituales y la celebración quieren traer al presente es el tiempo pasado, el de los mitos y el de los dioses, y ello para que tales tiempos sean proyectados, sean lanzados hacia el futuro.

Por ello, el sentido de la temporalidad del ser es el pasado, el privilegio del pasado, esto es lo que se da en la existencia del *Dasein* mítico andino. Lo que nos muestra que la temporalidad del ser está contenida en los mitos. En base a esto podemos destacar que la hermenéutica de los mitos andinos tiene una importancia crucial, es la clave para dar cuenta del ser y su juego luces y sombras en el horizonte andino. La adecuada vinculación de estos temas ha de mostrarse en la aplicación de este esbozo en la efectiva interpretación del *Manuscrito de Huarochirí*. Con esto esperamos haber dado los contornos y perfiles de la existencia del *Dasein* mítico andino, la cual es una de nuestras bases para proseguir la investigación.

1.3. Dilucidación de la estructura ser-saber-actuar.

La hermenéutica de los mitos andinos se ha desarrollado en tanto analítica del *Dasein* andino, siendo la base de nuestra interpretación del *Manuscrito*. Lo que

queremos interpretar es el ser, pero éste no debe comprenderse de modo aislado, como objeto de una disciplina, sino que dado el pensar holístico andino, al tratarlo ya tocamos otros aspectos. Esta pluralidad de aspectos puede comprenderse con la estructura del «ser-saber-actuar», la cual sería la culminación de la analítica del *Dasein* andino, es decir, dicha analítica pone de manifiesto el complejo que se da en el horizonte de sentido andino.

Ir más allá de la determinación del ser como objeto de la metafísica, implica reconocer que el ser se ha dado como algo separado del conocimiento y de la acción, configurándose así disciplinas para estudiar esos ámbitos separados de la realidad, teniendo así la ontología, la gnoseología (o en su versión más acabada la epistemología) y la ética. Esta es la filosofía en su versión tradicional, en su división en disciplinas filosóficas. Rechazamos esta imagen, y en su lugar proponemos un abordaje que recupere los aspectos escindidos; necesitamos un análisis unitario de los componentes esenciales del pensar, que identifiquemos con la elaboración de nuestra hermenéutica. Creemos que la salida al problema que señalamos, pasa por una re-comprensión del ser, y ver como ya están presentes el saber y el actuar, que solo una mala comprensión, una metafísica, los excluyen. A continuación, ofrecemos una interpretación del ser que muestre como se da una unidad estructural con otros ámbitos, aparentemente no ontológicos, sino propios de otras disciplinas filosóficas. Se trata de recuperar la unidad diversa del ser.

El ser se da como saber y actuar, es decir, el saber es una forma eminente del ser y al mismo tiempo el actuar es la forma cotidiana de ser. Así mismo, saber es ante todo «saber del ser», es decir, que el saber, si es sobre algo, es sobre el ser, y, al mismo tiempo, este saber es el saber del propio ser que se sabe a sí mismo (semejante a la autoconciencia del Espíritu Absoluto); y el saber es también «actuar», pues no se trata de un modo de ser apartado de la acción, sino una forma de realizarse, de modo que el saber es un «saber actuar», un saber hacer para actuar mejor. Y el actuar es actuar del ser, hay una actuación de fondo en lo que hacemos que ya abre el campo para nuestra actuación, se trata del actuar del ser

mismo que abre el todo; el actuar es también un modo de saber, el actuar es sapiencial, que tiene su forma de saber la cual puede desplegarse más explícitamente.

Con esto queremos mostrar que el ser, saber y actuar se co-pertenecen, están imbricados mutuamente, de manera que al tratar de uno ya estamos tratando implícitamente de los otros, pues se trata del mismo evento, del mismo acaecer, solo que enfocándose distintamente. De tal forma que el ser está en el saber y en el actuar; el saber está en el ser, constituyendo un saber del ser; y en el actuar, un saber hacer; y también el actuar está en el ser, es un actuar del ser, y el actuar es saber, actuar sabiendo. De esto resulta que estamos ante una estructura compleja, hay tres momentos que están estructuralmente unidos, que no se dan el uno sin el otro, constituyendo así la estructura central de la hermenéutica de los mitos andinos, el «ser-saber-actuar».

De este modo, creemos que podemos hacerle justicia al pensar que opera en la producción de los mitos de Huarochirí. Debemos considerar que para el *Dasein* andino no existe algo así como «el ser» en tanto concepto y objeto de la ontología y/o metafísica, ello es ajeno a su horizonte de sentido, al igual que la filosofía. Lo que encontramos es algo que para nosotros se puede asemejar al ser, que en nuestro contexto y tradición ocuparía el lugar del ser (lo que reconocimos como *kama*), pero este puente no puede ser sobrepasado para hablar de una «ontología andina»⁴⁹, porque no hay una disciplina específica del ser en el saber andino,

⁴⁹ En este punto nos distanciamos de la interpretación de Zenón Depaz, pues él asume una «ontología relacional andina», al respecto escribe: “El mundo andino o *pacha* constituye un tejido relacional. En el *Manuscrito de Huarochirí* la unidad ontológica mínima se revela simbólicamente como triádica en la *waka* primordial que, siendo una, se manifiesta como dual (*Yanañamca Tutañamca*) y, como tal, remite a un “término medio” vinculante oculto: *Chawpiñamca*. La deidad originaria no podría ser ni una sola (*wakcha*), ni irreductiblemente dual o múltiple (con lo cual los dos términos de la dualidad serían, igualmente, *wakcha*), estados por lo demás impensables” (2015, p. 308). Se concibe la *pacha* como un tejido relacional (haciendo uso también de la etimología de esta palabra). Depaz innova así la interpretación de la *pacha*, pues además nos dice que las relaciones se ocultan, no son manifiestas, pero soportan todo lo manifiesto. Pero el problema de plantear así las cosas es que se corre el riesgo de caer en un formalismo, atendiendo más a lo relacional que a lo que se relaciona. Con lo relativo a lo relacional no se va más allá del ente, pues la relación vincula a entes, supone las cosas que van a vincular, aunque se pone primero la relación, pero ello no quita la prioridad de la dimensión óntica. La «ontología relacional» que se ensaya no da cuenta del ser en tanto ser sino del ser del ente, se queda en anclada

porque en primer lugar no hay un *logos*, en tanto razón metafísica que capta objetos teóricos y tampoco hay un objeto teórico llamado “ser” que se encuentre aislado. El gran problema es reconocer que en el saber andino no existen las escisiones con las que estamos acostumbrados a pensar. Para ellos una y la misma cosa sería objeto de la ontología, epistemología o ética, y como el objetivo es acercarse al tal objeto, ello ha de hacerse sin recurrir a las disciplinas filosóficas, sino más bien guiarse por el tema mismo⁵⁰.

Además, creemos que cuando hablamos del «ser-saber-actuar» estamos captando el modo no escindido de dar cuenta del mundo que tiene el *Dasein* andino mítico. El «pensar mítico andino» es a un mismo tiempo todo lo que nosotros

en las cosas, invirtiendo el orden, las relaciones antes de las cosas, pero relación de cosas, al fin y al cabo. Martin Heidegger consideraba ya ese peligro, pues en sus análisis de los signos (*Ser y tiempo* § 17) se topa con este fenómeno, «la relacionalidad», pero no usa dicha nomenclatura, prefiere la remisionalidad, pues señala el implícito formalismo. Por ello nos parece pertinente alejarnos de la ontología relacional andina, seguir el análisis por otro lado, pues nuestro principal cometido es dar cuenta del ser en tanto ser, del *kama*, que es más que en un entramado relacional, pues apunta al ser, es irreducible a lo ente. Sin embargo, hay que conservar lo valioso de la intuición de Zenón Depaz, pues aquello a lo que apunta el término “ontología relacional” es ciertamente un componente del mundo andino, la idea es interpretarlo adecuadamente, con términos más adecuados, tratando de captar el fenómeno mismo.

⁵⁰ Un intento de plantear una epistemología andina es el de Luis Alberto Galdames *Pensamiento mítico en los andes: El manuscrito de Huarochirí. Un análisis epistemológico* (2004), pretendiendo dar cuenta del saber y el conocimiento en los mitos andinos de Huarochirí. Esta investigación comienza con un extraordinario marco teórico, haciendo referencias al análisis de entinemas, de actantes, propios de los últimos desarrollos de la semántica, y a tal sofisticación le suma la psicología transaccional, con lo cual genera gran expectativa. Pero la investigación se cae, por así decirlo, pues el análisis termina siendo un formalismo vacío que solo da como resultado cuestiones tan evidentes que parecen puras tautologías. El marco teórico no puede desarrollar toda su efectividad, y creemos que se debe al formalismo forzado al que somete los mitos, quitándoles así todo su valor simbólico. Cabe mencionar además que el análisis se hace de manera muy somera, se lo despacha muy apresuradamente, con lo cual no hubo espacio para una apropiación de la temática puesta en cuestión. Un intento de desarrollar una ética andina es la investigación de Nicolás Beauclair *Éticas indígenas en discursos coloniales de los Andes y de Quebec: análisis, interpretación y perspectivas* (2012), que es un análisis comparado de las éticas indígenas de los andes peruanos y de Quebec, teniendo como hilo conductor común la labor evangelizadora de los jesuitas. El autor parte de la filosofía intercultural y algunas asunciones de la filosofía andina, sobre todo en lo relativo a los principios éticos, que asume del trabajo de Stermann. En la parte de las éticas indígenas andinas, estudia los *Manuscritos de Huarochirí* y la *Relación* de Joan de Santa Cruz Pachacuti. En relación a los mitos de Huarochirí interpreta ciertos pasajes como manifestación de una solidaridad, como cuando *Pariaqaqa*, bajo la apariencia de mendigo, va a una fiesta y al no ser bien atendido, excepto por uno a quien salva, decide destruir ese pueblo. Pero creemos no hay una solidaridad del tipo que busca Nicolás Beauclair o Josef Stermann, una especie de preocupación y cuidado por el pobre o menesteroso, pues lo que ellos están interpretando es la proyección de un *ethos* cristiano en la acción del *waka Pariaqaqa*, dejando de lado que el carácter des-estructurador y negativo de la divinidad andina. En suma, la investigación de Nicolás Beauclair es un importante referente para contraponer y sopesar nuestra propia lectura del actuar en el *Manuscrito de Huarochirí*, la cual creemos pone en cuestión los supuestos morales cristianos desde los que casi siempre se suele hablar de ética.

pensamos analíticamente, dividiéndolo en casilla y estancos separados que no vuelven a unirse sino muy forzosamente. En el pensar del *Dasein* mítico andino jamás se pierde la unidad estructural que es transversal a todo lo que es pensado, en otras palabras, el *Dasein* andino tiene un modo de pensar holístico, que a un solo tiempo es ontología, religión, epistemología, magia, axiología, política, estética, ética, etc. Nosotros comprendemos separadamente lo que el *Dasein* andino piensa unitariamente. Por ello resulta más apropiado emprender un estudio que borre los límites de las así llamadas disciplinas filosóficas, centrándonos en el tránsito y los puentes entre el pensar del *Dasein* mítico andino y nuestra hermenéutica que pretender comprenderlo. Por ese motivo vamos a emprender un estudio de los mitos de Huarochirí que muestren el ser que se despliega en tales mitos, en la totalidad concreta de su existencia, comprendiendo que ser no es otro diferente del saber y el actuar, sino que son diferencias dentro de la misma estructura de pensar, son distinciones en el corazón del pensar.

La estructura del «ser-saber-pensar» es un modo de decir el ser que ha desplegado sus distinciones internas, de modo que vemos el saber y el actuar como modos eminentes de ser, formas de realizarse el ser. Priorizando el saber tenemos que se da un saber del ser y un saber actuar, que es algo más que el saber desplegado en la teoría y la praxis. Por último, tenemos que el actuar es actuar del ser y actuar sapiente, en tanto la acción es del ser y del *Dasein*. Con esto queremos abrir el ser a una comprensión más amplia, de modo que muestre los otros ámbitos unidos a su desocultamiento. La estructura «ser-saber-actuar» es un modo desplegado del ser que en sus tres momentos no pierde la unidad y más bien gana en diversidad. Los momentos se distinguen entre sí, pero son lo mismo, por ello el análisis no puede sepáralos, sino presentarlos en su distinción sin perder la unidad de fondo. Eso es lo que vamos a intentar en el siguiente capítulo, desglosar la estructura en cuestión, mostrando su riqueza interna y sin perder la solidaridad estructural de los momentos.

Capítulo II: La revelación del ser.

En este capítulo ponemos a prueba la hermenéutica desarrollada en el anterior. Antes de ello proponemos dos apartados en los que trataremos del *kama*, el primero con vistas a clarificar el sentido del término y el segundo para mostrar cómo se desarrolla en los mitos iniciales del *Manuscrito*.

2.1. El significado del *kama* en el horizonte de sentido andino.

El *kama* se dice en muchos sentidos, no podemos suponer un sentido privilegiado o esencial, pues todos ellos, a su modo, están diciendo algo sobre el ser. Veamos los múltiples sentidos del *kama*. En primer lugar, puede entenderse *kama* en tanto sufijo, y en ese sentido se traduciría como «hasta», con lo cual nos daría la idea de límite y determinación (Soto, 2010, p.64). Otro significado de la palabra *kama* es totalidad, sin que nada quede fuera, este sentido es de gran valor, pues es complementario a su sentido como ser, llegando a la coincidencia entre el todo y el ser (Depaz, 2015, p.217). Un tercer significado del *kama* es el de “según”, “conforme”, lo que nos daría la idea de asunción de lo que es, una suerte de aceptación de la modalidad del despliegue del *kama* en la *pacha* (Depaz, 2015, p.217).

Veamos las formas verbales del *kama*, y esto se da cuando se le agrega el sufijo «y», el cual hace de cualquier palabra un infinitivo. La palabra *kamay* puede significar entonces “el ser que es”, “lo que es en tanto que está siendo”, pues no solo designa el ser en abstracto, *kay*, sino que por el «y» es el ser en su actividad, como lo que mienta el *kachkan* (Soto, 2010, p.120). Entonces podemos aventurarnos a traducir como “lo que es ser”, conjugando así tanto el *kama* y el sufijo de «y» de infinitivo, ser. También *kamay* tiene el sentido de mandar u ordenar (DAMLQ), el cual es completamente consecuente si se asume lo anterior, pues lo propio del ser remite a un orden, a la disposición de los seres de acuerdo a cierto criterio o idea.

En tercer lugar, veamos los sentidos que resultan del *kama* por adición de otros sufijos. Si le sumamos el sufijo «*sqa*», el participio (Soto, 2010, p.196), tenemos la designación para los entes, pues significaría lo que ha sido “*kamaeado*”, es decir, aquello en lo que el *kama* ha actuado ya. Como vimos, todo es por el ser, lleva la huella de la actividad del ser en tanto que le da su ser, su orden, determinación y límite. Acotemos que la condición de *kamasqa* no es homogénea, pues hay seres en los que la huella del *kama* es más patente, de modo que en ellos se hace manifiesto lo extraordinario.

Cuando al *kama* se le agrega el sufijo agentivo «*q*» (Soto, 2010, p.253), tenemos la construcción *kamaq*, y es la principal designación para las *wakas*, para los dioses, y se puede traducir como «el que es», o «el que da el ser», en el sentido que es la *waka* la que da el ser a las cosas, el que hace que el ser fluya y se distribuya de modo adecuado a todos los seres. Así por ejemplo hay un par de construcciones muy recurrentes, como *pachakamaq* y *runakamaq*; ambas son epítetos de las *wakas*, y la primera mienta a la divinidad principal que se encarga de insuflar el ser a la *pacha*, para que la *pacha* siga siendo *pacha*, sea fértil, cumpla sus ciclos, etc., llevando a cabo su tarea y función del modo más óptimo posible, garantizando así la plenitud de ella y de todos los seres. En tanto *runakamaq*, la *waka* es la que hace que los hombres sean hombres, en el sentido de dotarlos de lo necesario para que cumplan su función propia, para que lleguen al máximo despliegue de su ser, a su *wiñay*.

Cabe mencionar que *kamaq* es parecido a *kamayuq*, pues éste significa “poseer, tener”, etc., pero su uso es más amplio que el agentivo, pues, por ejemplo, se dice del hombre que posee el *kama* del quipu, el *kamayuq*, y así en otros casos, de modo que el sufijo *yuq* (Soto, 2010, 238) estaría significando una cuestión más relacionada con el administrar y distribuir el *kama*, una suerte de repartición de éste en base a una conexión afectiva-intelectiva, y en esta forma de vincularse también participaría el *Dasein* que nosotros somos.

Kamaquenc es una palabra compuesta por *kama* y la partícula «*quenc*», la cual no podemos identificar con los usos de los sufijos que conocemos. Pero de la investigación de Mario Polia se desprende que esta palabra designa a la fuente del *kama*, el centro interior de dónde brotaba el ser para cada uno de los seres, razón por la cual el *kamaquenc* está emparentado con el *sunqu*, el corazón. Las creencias andinas asumen que el *kama* está en el corazón, siendo la apertura del ser desde donde el *kama* vivifica el cuerpo, se trata pues del centro interior de cada ser (Mario Polia, 1996, p.168-170). Además, el *kamaquenc* no es solo el corazón, también es la sangre, la grasa y la sombra, de modo que, si seguimos este último significado, podemos tener una idea porque también *kamaquenc* designa al doble de algo.

Si adherimos el sufijo «*chi*» (Soto, 2010, p.358), que significa hacer, resulta la palabra *kamachi* (DAMLQ), que significa “ordenar y disponer”, o más específicamente hacer un orden, hacer las cosas de acuerdo a una disposición. Y recordemos que la palabra *kamay* también significaba orden, de modo que este sufijo explicitaría uno de los sentidos ya dados. Pero el *kamachi* nunca está dado de un modo abstracto, sino que remite a quien ordena, a quien da la orden y dispone el orden, de modo que a esta palabra se le agrega el sufijo posesivo, con lo que tenemos la palabra *kamachiyuq*, que suele traducirse como “jefe, gobernante, mandón”, etc., pero cuyo significado en relación al ser se nos hace patente. Cabe decir que *kamachiyuq* en sentido eminente son las *wakas*, pues ellas son las que en primer lugar disponen y hacen el orden que está como trasfondo de la vida, tanto del *Dasein* que somos nosotros como el *Dasein* animal.

Muchos otros sentidos del *kama* pueden seguir rastreándose y buscándose tanto en los vocabularios y lexicones de la colonia, así como también en los diccionarios del quechua actual, pero para los fines de nuestra exploración pensamos que es suficiente. Hemos tratado de recoger los sentidos más importantes del *kama* y sobre todo aquellos que nos dan una idea del ser. De manera que si queremos decir que es el *kama* interpretado como «lo que es»,

diríamos lo siguiente: El *kama*-, es lo que hace que las cosas sean lo que son y al mismo tiempo no es nada que pueda señalarse objetivamente; es el todo, totalidad y limitación al mismo tiempo; la fuerza y potencia que hace todo, y a la par, el descansar, la paz y tranquilidad; es lo ente, el que es y da ser, el posee el ser, el corazón del ser, lo que manda que ha de ser, el que dispone y ordena lo que es. Estos serían los sentidos del ser que aparecen en los distintos usos del *kama*, los cuales remiten a la idea del ser, no-ser, totalidad, limitación, determinado e indeterminado, acción e inacción, actividad, don, mando, poder, etc. Nuestro cometido es mostrar cómo todos estos sentidos derivan y devienen de un sentido más originario, del *kama* como lo que juega a ocultarse, que se da y manifiesta, y, a la par, se repliega y oculta, siendo más prioritario su ocultamiento. Pensamos que los mitos andinos captan muy bien esta condición en lo relativo al *kama*. En lo que sigue mostraremos cómo en el *Manuscrito de Huarochirí* se despliega el *kama* en base a lo anunciado.

2.2. El *kama* en el *Manuscrito de Huarochirí*.

A continuación, nos acercaremos al texto mismo destacando lo que significa el *kama* en ciertos pasajes relevantes. El *kama* aparece en el primer capítulo del *Manuscrito de Huarochirí*, en las primeras líneas se señala el poder y el mando que ostenta el *waka* que ha vencido y tiene el control del *kama*. Citemos el texto quechua y mediante nuestra traducción expliquemos su significado en relación al término que es objeto de nuestra indagación:

Ancha ñawpa pachaqa huk waka ñisqas Yanañamca Tutañamca sutiyaq karqan. Kay wakakunaktaqa qipanpi huk wakataq Huallallu Carhuinchu sutiyaq atirqan. Ña atíspas kanan runakta iskayllata wachakunanpaq kamarqan. Huktas kikin mikurqan. Huktas mayqintapas kuyasqanta kawsachikurqan yayan maman (Taylor, 2008, p. 23).

En tiempos muy antiguos existió un *waka* llamado *Yanañamca-Tutañamca*. Después los venció un *waka* llamado *Wallallu Karwinchu*. El dio el *kama*, ordenando a los hombres solo parir dos hijos. A uno el mismo se lo comía. Al otro, quienquiera que amaban su papá y su mamá hacían que viviera (traducción nuestra).

El Manuscrito de Huarochirí se inicia remontándonos inmediatamente al tiempo mítico, a un momento que no se encuentra en la cronología del tiempo ordinario, a un tiempo originario que es fuente del orden y del ser, de lo que acaece actualmente. Podemos decir que esta remisión al pasado es como una suerte de “a priori mítico”, una anterioridad que configura el estado de cosas en la existencia del *Dasein* mítico.

En este tiempo pasado, había un *waka* que poseía el nombre, de *Yanañamca-Tutañamca*. Por el significado de sus nombres podemos asumir que designan la noche y la oscuridad, pues *Tuta* es la noche, y *Yana* es lo negro y el sufijo *ñamca* tal vez alude a lo sagrado de carácter matricial, ligado a la oscuridad; pero no hay seguridad sobre su origen o significado⁵¹. Esta *waka* dual es vencida y desplazada por otra, *Wallallu Karwinchu*, deidad principal de los wankas; él impone un orden y una nueva configuración de las cosas, contexto en el cual podemos leer por primera vez el término *kama*. *Wallallu Karwinchu* ha vencido y, por ende, le corresponde la distribución del *kama*, es el dios que hace que el ser se dé de un modo y manera que configure un orden y una disposición de las cosas.

⁵¹ Nos parece esclarecedor el intento de Zenón Depaz de rastrear el término, tomamos la pista de la posible relación de *ñamca* con lo sagrado matricial, pero aun así podría haber más significados entrelazados. Este el pasaje donde Zenón Depaz se encarga del tema: “Al referirse a deidades, el sufijo *ñamca* se emplea en el *Manuscrito* para designar a *Yanañamca Tutañamca* y *Chawpiñamca*... Cabe recordar que el autor del *Manuscrito* y sus informantes tenían como lengua materna una variante del aru, matriz lingüística a la que pertenecen tanto el actual aymara como el yawyu o jaqaru y el cawqui, que aún se hablan en la zona de Tupe (Yauyos) y de Cachuy, en la sierra de Lima. Pues bien, el *Vocabulario de la Lengua Aymara*, escrito por Ludovico Bertonio en 1608, consigna el término *ñañqha*, que significaría “espíritu maligno”. Tomando en cuenta que en el panteón andino no existen deidades absolutamente malignas ni benignas (como veremos en el capítulo 3°), es de suponer que el significado atribuido por Bertonio a *ñañqha* ya ha sufrido un proceso de cristianización, tal como ocurrió también con el vocablo quechua *supay*, que en adelante vendría a significar “demonio o diablo”, pero que originalmente no tenía tal sentido. Sin embargo, el que tanto *ñañqha* como *supay* fueran asociados por los cristianos a una connotación exclusivamente maligna, sugiere que, aun no teniendo tal exclusividad, debió estar vinculado originalmente a lo oscuro y tenebroso, que en el imaginario cristiano es el ámbito de lo demoníaco, pero que en el imaginario andino se relaciona con lo matricial, tomándose como complemento de la claridad. Siendo así, es comprensible que pudiera aparecer en el *Manuscrito* como referido a deidades matriciales, primigenias, y acotando a raíces nominales como *Tuta* (noche), *Yana* (negro), *Chawpi* (centro que es también matriz oculta) o *Tanta* que connotan densidad” (2015, p. 55-58).

Es importante aclarar que cuando decimos “dio el ser” no se emparenta con la metafísica occidental, acostumbrados a pensar el darse del ser a partir de un ser trascendente que da la existencia y la esencia. No concebimos el ser como algo que se crea por alguien, o que emerge de alguien. En ese sentido, *Wallallu Karwinchu* da el ser no en tanto que crea el ser, pues ya daban el ser las *wakas* anteriores, *Tutañamca-Yanañamca*, de modo que el ser es siempre y antes que cualquier ente. La acción central de *Wallallu* consiste en el repartimiento y distribución deñ *kama*, con la intención de llevar al cumplimiento de su función propia y el despliegue máximo de su ser.

Wallallu consiente que nazcan solamente dos niños, él devora a uno de ellos y el otro, el que sus padres eligen, puede continuar viviendo. Esta restricción es la que impone a los *runas* como condición necesaria para que se dé el *kama*, pues en lo que sigue del primer capítulo se cuenta de una situación muy complicada. En ese mundo todo lo que muere revive en cinco días, de modo que hay una polución tremenda, los hombres son tantos que no alcanzan los alimentos (a pesar de que éstos crecen en cinco días), no hay espacio suficiente para las chacras. La restricción que impone *Wallallu* tiene sentido en una *pacha* que colapsa por exceso, por su mucha abundancia y exuberancia, se trata de una medida extrema para poder mantener el frágil equilibrio⁵².

⁵² Interpretando el mismo pasaje, Zenón Depaz destaca que en lo relativo al *kama*, en tanto *kamarqa*, también se puede hablar de límite, el cual sería necesario si se entiende el acto de dar ser es una suerte de expansión de fuerzas y energías; al respecto Zenón Depaz escribe: “De hecho, el término *Kama*, raíz de la palabra *kamarqan*, suele usarse para denotar un límite. Siendo así, lo que el *waka* hace aquí es establecer el alcance de la capacidad humana de procrear, pero se trata de un alcance que no le sobreviene al hombre desde fuera, sino que corresponde al ritmo e intensidad de la fuerza vital que por él fluye. Con ello, el ordenamiento al que alude aquí el término *kamarqan* parece conjugar en el mismo acto dos aspectos aparentemente antitéticos pero en realidad concurrentes: el de la capacidad expansiva de la vida y el de su límite, cuestión que, a propósito del mundo regulado por Huallallo Carhuincho, es de consideración central en el primer capítulo del *Manuscrito*, que presenta un mundo feraz en que la capacidad genésica sobrepasa el límite de su sostenibilidad, aún en el caso de los hombres, por cuanto al resucitar al quinto día produjeron una sobrepoblación humana de la tierra que se tradujo en estrechez y penuria vital” (2015, p. 219-220). Pero al parecer el modo como las cosas suceden en esta *pacha* (mundo-edad) es obra del propio *Wallallu*, es decir, la manera como él da y distribuye el *kama* es lo que propicia el exceso que se describe en el texto. De modo que el problema de sostenibilidad que Zenón Depaz observa sería relativo al hombre y su modo de vida, pues da la impresión que para los otros seres el modo de desplegarse el *kama* es más que propicio.

Esta divinidad habría transmitido el ser a las cosas, pero de un modo que los súper-esencia a todos, les hace alcanzar su máximo desarrollo en un breve ciclo, y esto constante y continuamente. El ser que se da en la *pacha* es un ser que se agota rápidamente, pero en este proceso aparecen cosas extraordinarias, todo cobra un brillo y un color deslumbrante, llegando a ser un mundo que podría denominarse exótico, lleno de vida, con los seres naturales pululando y emergiendo en su máxima expresión. El texto quechua describe esta exuberancia señalando los colores rojos y amarillos muy vivos que en esa época tenían los pájaros, que de ordinario son grises.

Parece que *Wallallu* lleva a su máxima expresión a lo que llamamos el *Dasein* animal, a los seres que están ligados a lo salvaje e indómito, a los que están allende de lo que el hombre ha domesticado, pues este es un dios que hace que los amarus, otorongos, caimanes, pájaros multicolores, etc., aparezcan incluso en los nevados, en las cordilleras. La presencia gloriosa de *Wallallu* reviste de verde la fría y pelada roca de la jalca, convierte el silente paisaje de la puna en un festival animal de vida. Pero como vimos, toda esta exuberancia natural, indómita y salvaje que trae *Wallallu*, con su modo de disponer el *kama*, recae en demérito para los *runas*, para el *Dasein* que somos nosotros, pues la condición de esa forma de disponer el orden de las cosas, el orden del ser, es el sacrificio de un niño de cada dos que nazcan. Considerando lo anterior, el desplazamiento de *Wallallu* es inminente desde la perspectiva del *Dasein* que somos nosotros. Usando un lenguaje equívoco, se trata de un proceso de humanización lo que conlleva al posterior triunfo de *Pariaqaqa* y repliegue de *Wallallu*.

De este primer párrafo del *Manuscrito de Huarochirí*, cabe apuntar que respecto al *kama* se ha reconocido que éste hace que las cosas sean lo que son, y esto constituye a la *pacha*. El darse del ser es el que hace que las cosas sean lo que son, pero el ser no se da por sí solo, sino que necesita un conductor, *un ser*, en este caso una *waka*, que puede disponer el modo como el ser hace y deshace el mundo. Nos referimos a *Wallallu* en tanto trasmite, reparte, controla y dispone del

kama, de modo que tendría la función de *Dasein*, siendo el ahí del ser, el ente del cual arranca la apertura del ser. Este *waka* dispone cómo son las cosas, ordena lo que es, de modo que aquí podemos identificar dos sentidos del *kama* que en el apartado anterior fijamos. *Wallallu* es *kamaq* y *kamayuq*, es el que hace ser (transmitiendo el ser, de ningún modo creándolo) y el que posee el ser. Cabe precisar que esta posesión no es ninguna relación de pertenencia exclusiva o excluyente, más bien habría que ver que se trata de una relación de cuidado, pues posee el ser en tanto cuida de él, en tanto se encarga de mantener el *kama* en un fluir óptimo, lo que denominamos *pachayachachiq*.

Veamos otro pasaje del *Manuscrito* en el mismo primer capítulo, en el cual podamos tener más clara comprensión de los sentidos del *kama* en tanto ser. Este pasaje se refiere a una de las divinidades más importantes del panteón andino, *Wiraqucha*, la cual no se deja ubicar exactamente en el orden de sucesión de las *wakas*, pues no se sabe si fue antes o después de *Pariaqaqa*, tampoco se sabe esto en relación a *Wallallu*. Parece que *Wiraqucha* es una *waka* que existe transversalmente⁵³, está presente en todos los momentos, pero siempre discretamente. El pasaje en cuestión es este:

Ichqa kay Cunirayap kasqantaqmi ñacqa Huiracochap kasqanman tinkun porque kaytam runakuna ña muchaspapas "Cuniráya Huiracocha runakamaq, pachakamaq, ima haykayuq qammi kanki; qampam chakrayki, qampaq runayki" ñispa mucha qarqan (2008, p. 22).

Nosotros proponemos la siguiente traducción:

Pero este, el culto de Cuniraya, de hace poco, hacia el culto de *Wiraqucha* confluye, ya que cuando adoraban "Cuniraya *Wiraqucha*, el que da el ser al hombre, el que da el ser

⁵³ La investigadora Mariela Justo Ubillús intenta ordenar cronológicamente a los dioses andinos, pero precisamente *Wiraqucha* no encaja, su presencia está por todos lados, de modo que se le asigna una temporalidad transversal. Sobre esta peculiar condición, Mariela Justo escribe: "Como hemos podido advertir, no es posible situar a Cuniraya Huiracocha en una época determinada, ya que se le atribuye la capacidad de romper el orden temporal y atravesar distintas eras. No obstante, no es posible tener certeza absoluta sobre su época primigenia, su presencia se impone y tiene relevancia en distintos pasajes a lo largo de la narración" (2015, p. 62). De su investigación tomamos la idea de la transversalidad de *Wiraqucha*.

a la *pacha*, tú eres poseedor de toda cosa, de ti son tus chacras, para ti son tus hombres” había dicho el que adoraba.

Queremos aclarar el sentido de nuestra traducción. Si bien seguimos la propuesta de Taylor, que sugiere que *kasqa*- se traduzca como culto⁵⁴, ello no excluye necesariamente el sentido relacionado al verbo ser o existir, de modo que siguiendo esta pista se puede traducir también así: “Pero este, el existir de *Cuniraya*, de hace poco, hacia el existir de *Wiraqucha* confluía...”. Traducimos pues *kasqa*- como el existir, es decir, refiriéndose a la existencia en tanto ser concretizado de un ente, y entonces el verbo *tinkun*, que viene del *tinkuy*⁵⁵ y que traducimos como «confluye», tiene un significado vinculado con el ser. Asumiendo la variable que sugerimos, entonces tenemos que el pasaje en cuestión nos está diciendo que el ser de *Cuniraya* y el ser de *Wiraqucha* están emparentados, relacionados de un modo muy especial, en base al *tinkuy*, término que se suele traducir como encuentro, pero que hemos preferido traducirlo como confluye. El *tinkuy* hace mención al encuentro de un río con otro, cuando se da una confluencia de estos, o también se habla de *tinkuy* cuando en la plaza principal de un pueblo llegan los hombres que representan a los barrios del pueblo, los *hanan* y los *hurin*. En este caso, el *tinkun* se refiere a que el ser de *Cuniraya* confluye con el ser de *Wiraqucha*, lo que podemos interpretar en base al *kama*, es decir, que *Wiraqucha* es el quien

⁵⁴ Veamos como aclara Gerald Taylor este importante término: “‘*Kasqa*, derivado de kay “ser, estar, existir” tiene varios empleos, señalados en las notas; la “existencia” de los huacas está perpetuada por el culto que reciben, así *Pariacacap kasqa* no es la “existencia de Pariacaca”, sino “el culto de Pariacaca”; la traducción de este término varía según el contexto” (Taylor, 2008, p. 183). Para la elaboración de lo que significa «ser» en el horizonte del *Dasein* andino, esta pista es valiosa, pues nos muestra la coincidencia y solidaridad de los aspectos religiosos y ontológicos. Surge la idea de una identificación entre el ser, la existencia, de la *waka* en este caso, y el culto que se le rinde, todo el cuidado ritual que se le ofrece. Podríamos decir que las *wakas* son, existen, en la medida que se les rinde culto y adoración,

⁵⁵ En la filosofía andina y tendencias afines, el término *tinkuy* ha tenido mucha repercusión. Veamos lo que el DAMLQ dice: “**tinkuy**. v. Encontrarse, entrevistarse dos o más personas. || Llegar a tocarse dos cosas. SINÓN: laythuy, tupay, tupay. || Agri. Unión de las dos zonas ecológicas andinas: qheswa y puna, entre los 3,500 y 4,300 m. s. n. m.”. El uso filosófico que se hace de esta palabra nos muestra cómo se parte del lenguaje cotidiano y se lo proyecta a situaciones no cotidianas, a problemas teóricos. Esto es posible porque hay un contenido que puede ser transpuesto por un juego de metáforas, haciendo que pase de un contexto a otro. Un ejemplo de lo que mencionamos es el trabajo de Omar Salzar-Calderón, quien ensaya un *tinkuy* entre la filosofía griega y el pensamiento andino, y uno de sus capítulos, *Wiracocha: El encuentro (Tinkuy) en las culturas prehispánicas*, dicha pretensión se da explícitamente.

hace que *Cuniraya* sea lo que es, le da el *kama*, él es el repartidor de mayor jerarquía del *kama*, el *kamayuq* por excelencia. De modo que para que *Cuniraya* sea lo que es, un *waka* poderoso, debe su *kama* confluir con el *kama* de *Wiraqucha*; se trata del fluir del *kama* que se encuentra con otro, de modo que así es como *Cuniraya* se asocia a *Wiraqucha*, y ello también implica lo relativo a sus cultos.

Nos interesa destacar la oración a *Cuniraya*: "*Cuniraya Huiracocha runakamaq, pachakamaq, ima haykayuq qammi kanki; qampam chakrayki, qampaq runayki*" (2008, p.22). Recogamos primero el epíteto, *runakamaq*, que traducimos como "el que da el ser al hombre", ya que mantiene en su ser al *Dasein* que somos en tanto le provee del *kama* necesario para que sea. Recordemos que este *kama* se da en tanto sombra, sangre, grasa, etc., y éste es necesario para llegar a la plenitud, *wiñay*, a este ente. Pero no solo *Cuniraya Wiraqucha* esencia al *Dasein* que somos, sino también a la misma *pacha*, por ello se le da este epíteto, *pachakamaq*, "el que le da el ser a la *pacha*", lo que significa que este dios hace que la *pacha* sea *pacha*. El ser es algo que se da previamente en el horizonte de sentido, que lo apertura en tanto mundo o *pacha*, por ello, lo fundamental de destacar esta función de *Cuniraya Wiraqucha* es manifestar que abre el mundo, pues una *pacha* sin ser, sin vida ni animación, no es una *pacha*, en todo caso sería un repliegue de ésta. La *pacha* para que sea lo que es, y desde ésta para que los seres sean lo que son, necesita previamente que le den ser, que le trasmitan el *kama*. En base a lo anterior es comprensible que a *Cuniraya Wiraqucha* se le atribuya también todas las cosas, las chacras y los hombres, pues este dios les entrega el ser a todos, de modo que las cosas cumplen su función, llegan a ser lo que son.

El pasaje que acabamos de comentar agrega a esto las funciones y propiedades que le corresponden a la divinidad. Y el texto nos dice que esta *waka* es *runakamaq* y *pachakamaq*, su función es la de dar el ser a los hombres y al

mundo mismo, y esta función es de carácter trascendental, en el sentido de ser condición de posibilidad para que los distintos seres cumplan a su vez su función propia. El *waka* en tanto *kamaq* es el que hace ser al *Dasein* que somos, a la *pacha* misma; esto puede llevar a pensar que este *waka* se ha de manifestar como un dios todopoderoso, en el centro del mundo y disponiendo de todo según su voluntad⁵⁶. Pero esto no es así, más bien el *kamayuy* se muestra de una forma discreta, siendo visible solo para los sabios. El *waka* que hace ser a la *pacha* pasa desapercibido, y el caso más ejemplar de esto lo tenemos en el propio *Cuniraya Wiraqucha*, tal como se desprende de este pasaje:

Kay Cuniraya Huiracochas ancha ñawpa huk runa ancha wakcha tukuspalla purirqan yaquillanpas kusmanpas Iliki Ilikisapa. Runakunapas wakin mana riqsiqninkunaqa "wakcha usasapa" ñispas qayarqan. Kay runas kanan tukuy Ilaqtakunakta kamarqan (2008, p. 24)

Nosotros proponemos la siguiente traducción:

Este *Cuniraya Wiraqucha*, dicen, que muy antes, como un hombre muy *wakcha* había terminado, ando con su capa y su traje desgarrados y rotos. Algunos hombres, los que no conocían, diciendo "*wakcha* piojoso" lo han llamado. Este hombre, dicen, es el que a todos los pueblos da el ser.

En este pasaje resalta el calificativo de *wakcha* que recibe *Cuniraya*, de quien sabemos de antemano que le da ser a todo. El término *wakcha* es clave para comprender el modo de ser del *kamaq*, pues designa cómo éste aparece y se muestra en el mundo. Cuando se dice *wakcha* se refiere a una condición de carencia extrema, a una situación en la cual no se cuenta con ningún recurso, por ello se traduce este término como pobre, huérfano, necesitado, menesteroso (DAMLQ),

⁵⁶ El capítulo 15 del *Manuscrito*, presente una comprensión de *Wiraqucha* ya contaminada por las concepciones cristianas, pues se lo pone como una suerte de creador andino. Traemos a colación el pasaje en cuestión y ensaya nuestra traducción: "*Cuniraya Huiracochaqa ancha ñawpaqmantataqsi karqan. Manaraq pay kaptinqa manas kay pachapi imallapas karqanchu. Payraqsi urqkunaktapas sachaktapas mayuktapas ima hayka animalkunaktapas kamarqan chakrakunakta runap kawsanqanpaq. Chayraykutaqmi chay Cunirayakta "Pariacacap yayansi" ninku, "paytaqsi Pariacacaktapas kamarqan" ñispa*" (Taylor, 2008, p.78). "*Cuniraya Wiraqucha* era de muy antes. Cuando él ya era, no había ser alguno en la *pacha*. Él dio ser a los cerros, a los árboles, a los ríos, a todo tipo de animales y a las chacras, para que el hombre viviera. Por eso es que decían que ese *Cuniraya* "su padre es de *Pariacac*", diciendo "él le dio el ser a *Pariacac*". En este ensayo de traducción queremos, en la medida de lo posible, neutralizar el influjo evangelizador, ello en base a nuestra reconstrucción del horizonte de sentido del *Dasein* andino.

etc. Pero cabe resaltar que no se trata en lo esencial de una pobreza material (como se ve en el caso de otro *wakcha* célebre en el *Manuscrito, Huatiacuri*), sino de una pobreza de lazos familiares y amicales. De manera que *wakcha* es el que se encuentra solo, aquel que no tiene vínculos o relaciones en la comunidad, es el forastero y extranjero, también el hombre que por más fortuna material que pueda tener carece de familia. Por ello, cuando se dice *wakcha* a *Cuniraya* se señala su condición de forastero, pues él aparece como un hombre ajeno a las comunidades que visita, y, al mismo tiempo, la condición de *wakcha* designa su apariencia, pues como el texto señala, su atuendo está desgarrado y roto, hecho jirones, y esto es extraño teniendo en cuenta que es el dios que se invoca cuando se va a realizar el arte del tejido.

En este simbolismo podemos identificar dos sentidos. En primer lugar, que el dios principal sea *wakcha* significa que no es manifiesto, es decir, no todos pueden reconocerlo, solo los sabios pueden darse cuenta que tras la apariencia de un menesteroso se encuentra la deidad más poderosa, la que trasmite el *kama*. El *wakcha* es una prueba para el sabio, le plantea un engaño que tiene que saber sortear. En segundo lugar, el simbolismo del *wakcha* nos remite a la dialéctica entre el centro y la periferia, pues en tanto *kamaq* él debe estar en el centro de las fuerzas y la energía, debe ser lo principal y más importante. Pero, por el contrario, *Cuniraya Wiraqucha* se reviste con lo periférico, es marginal respecto al poder y la comunidad, vive en los linderos de la sociedad, pasando siempre tangencialmente. Con este simbolismo vemos el movimiento del *kama*, pues si éste «ama ocultarse», lo hace en un movimiento de fuga del centro a la periferia, escapando al horizonte⁵⁷.

⁵⁷ En un escrito nuestro (Hernández, 2018) ensayamos una interpretación de los símbolos centrales del *Manuscrito de Huarochirí* en base a la dialéctica en el centro y la periferia. Propusimos un intercambio entre lo que está en el centro y lo que se ubica en las márgenes, de modo que son espacios intercambiables, siendo lo esencial a ellos la función que cumplen.

De este modo tenemos un panorama del *kama*, destacando sobre todo en qué consiste y cuál es su función. El *Manuscrito de Huarochirí* muestra en muchos capítulos el modo cómo se celebra la transmisión optima del *kama*, ello sobre todo por obra del dios *Pariaqaqa*, divinidad protectora de Huarochirí, quien tras vencer a *Wallallu* se convirtió en su *kamaq*. La mayoría de estudios e interpretaciones del *Manuscrito* han enfatizado en el aspecto festivo, han visto como el *kama* vivifica el todo, ello principalmente en el contexto de la fiesta⁵⁸. Nuestra investigación quiere contribuir al estudio del *Manuscrito* señalando el fin de la fiesta, el momento de repliegue y negación del *kama*, el cual apunta al fin del orden establecido por las divinidades andinas y la irrupción de un nuevo mundo. Para realizar tal propósito vamos a centrarnos en dos capítulos especiales del *Manuscrito*, en el capítulo 14 y el 18. El primero nos muestra el modo de darse del *kama* en su máxima expresión,

⁵⁸ El maestro Edmundo Murrugara es uno de los más grandes defensores y exponentes del significado de la fiesta. Así pues, escribe: “La omnipresencia del canto, de la música y del baile, al tiempo que los humanos beben chicha y mastican coca, tiene relación con la necesidad de cultivar cuidadosa y permanentemente la salud de los vínculos, de las relaciones de cooperación entre los integrantes de los diversos tipos de comunidades, etnias y federaciones de etnias. Y no solo comunidades de humanos, pues incluye a los seres sagrados, las huacas, fuentes generadoras de vida. Cada actividad de los pueblos que no han vivido la experiencia de la modernidad occidental está presidida por rituales religiosos donde el canto, el baile, la música son fundamentales. Porque al ser estas actividades energías que traspasan toda barrera física o social, individual, étnica –entre todos los seres- se convierten en espacios y tiempos de vivencia totalizante, cuando los humanos si ven la totalidad de sus vínculos de que están hechos. Es la gozosa vivencia de la plenitud, de la totalidad. En esas actividades se superan las discontinuidades y recupera la continuidad, la pertenencia al todo” (2018, p. 54). La fiesta pone en marcha una fuerza unificadora, que genera una armonía universal englobante de todos los seres. Precisamente esta comprensión exhibe la unilateralidad en la asunción del *Dasein* andino, pues solo destaca y muestra su aspecto positivo y edificante, su faceta de afirmación de la vida. Creemos que la razón de ello está en considerar de modo tradicional el sentido del ser. Respecto del significado ontológico que supone la fiesta Edmundo Murrugara escribe: “El Ser y los entes que lo integran no son seres aislados, discontinuos, solitarios. Su vida es ser vínculo. La ruptura o destrucción del ser vínculo es lo que daña y enferma al ser y los entes. Genera soledad como incompletitud. Mal estar, mal vivir. Estado o situación humana que en *runasimi* los pueblos andinos lo nombran con el vocablo huacha, carente de vínculos o que los tiene rotos, está dañada su constitución salud e identidad. Por eso sufre indeciblemente” (2018, p.52). De lo que se dice destaca que el ser se comprende como unidad absorbente de todo, pues por más relacional que sea la ontología, parece que todo tiene que subsumirse en lo Uno, en una comunidad, que festeja y baila, movido a la fuerza por un mandato metafísico. Al no haber un Otro fuera del sistema, al no haber un solitario, se ha caído en la metafísica del Uno, de una totalidad que ejerce violencia, pues a pesar que sea el contexto de la fiesta, la violencia se manifiesta en tanto no dejar-ser. En nuestra lectura mostramos como más bien estos *wakcha* son los que sostienen el ser desde fuera de la fiesta, de manera que su condición no es negativa de suyo, en relación al ser son necesarios para que fluya el *kama*. Edmundo encuentra una génesis equivocada para el malestar (el *manam allin chu pacha*), pues considera que es resultado de lo no absorbido al ser, de lo que no es parte de la totalidad. Vimos que tal malestar no es algo accidental, como se supondría al pensar que es lo discontinuo dentro de la cadena de lo continuo, sino que es la otra cara, necesaria y esencial, del mundo como bueno, del bienestar, pues ambos son movimientos y aspectos reales del *kama*, del ser, de la fuerza y energía que une y separa todo, cuando llega el momento para hacerlo.

constituyendo así el principio del fin. El segundo muestra ya la consumación y los efectos del agotamiento y repliegue del *kama*.

2.3. El capítulo 14 del *Manuscrito* como la máxima manifestación del *kama*.

El capítulo 14 del *Manuscrito* puede entenderse como el principio del fin, es decir, da cuenta de la negación de la *pacha* y el orden establecido por el *kama*. Por ello, nos va a mostrar el modo más eminente y propio de darse y manifestarse el ser en el horizonte de sentido del *Dasein* andino mítico. A continuación, narraremos parte del mito en mención, siguiendo el texto en quechua, tomando en cuenta en sus pasajes más importantes.

2.3.1. Inicio del fin, la revelación del ser de *Cuniraya Wiraqucha*.

El mito dentro del *Manuscrito*, inicia dando cuenta sobre *Cuniraya Wiraqucha*, este aparece como el dios más antiguo y prestigioso. Incluso queda abierta la posibilidad de otorgarle la paternidad del mismo *Pariqaqa*. El narrador precisa que ahora contará como finalizó este dios, lo que en *runasimi* se expresa con la palabra *puchukasqanta* (palabra que viene de *puchuy*, que significa restar, sobrar, exceder, y que pasa al castellano andino con la expresión *pucho*⁵⁹), la cual hace alusión más bien al «resto pendiente», a lo que queda como terminación de algo.

⁵⁹ Zenón Depaz nos aporta una valiosa digresión sobre el término *puchuy*: “Pues bien, aunque el término quechua *puchuy* se puede traducir por “finalizar”, cabe señalar que connota residuo, remanente, no sólo en el sentido de lo que queda de algo, sino también de lo que sobra por exceso (precisamente porque no se puede acabar). Tan arraigada se halla esa connotación que aún en el actual castellano, en su versión andina, se ha retenido en la palabra *pucho*, usada coloquialmente para referirse al resto que deja algo, por ejemplo, un cigarro. Pues bien, el *Vocabulario* de Diego González Holguín registra diez variantes de ese término, todas ellas connotando exceso, y cuando el término se repite –modo en el que suele proceder la multiplicación en el quechua–, el resultado no es precisamente una doble carencia o ausencia, sino el exceso superlativo, por ejemplo, *puchu puchu ymay* es “hacienda rica” y *puchu puchuymayoc* significa “el rico que lo tiene sobrado”. Por otra parte, entre quince variantes para el término muerte, ese mismo vocabulario no registra ninguna traducción quechua con la palabra *puchuy*. En esa medida, al hablar aquí del cumplimiento de un destino que además connota el fin de *Cuniraya Wiraqucha*, ¿se habla de su muerte o de su plena realización como exceso?” (2015, p.175-176). Nosotros tomamos esta pista, pues interpretamos el *puchuy* como una realización por exceso, una consumación en el sentido de cumplimiento y perfeccionamiento. Cabe resaltar el potencial oculto de los

El mito prosigue contando que poco antes de la aparición de los españoles (*Huiracochakuna*), *Cuniraya* va hacia el Cuzco en buscar del inca, lo encuentra y le dice: “*Chaysi chaypi Huayna Capac ingawan rimanakurqan ñispa "haku, churi, Titicacaman; chaypi ñuqap kasqayta willasqayki" ñispa*” (Taylor, 2008, p. 74). “Después, en eso con el inca Huayna Cápac dialogó diciendo “vamos, hijo, hacia Titicaca; en ahí yo te revelare lo que he sido” (Traducción nuestra). Aquí destacaremos un par de cuestiones: en primer lugar, los dioses saben lo que va a pasar, por ello deciden actuar, tomando medidas al respecto; en segundo lugar, *Cuniraya* llevará al inca hacia el Titicaca para revelarle su ser o el ser, debido a que *Cuniraya* es el *kamaq* supremo, el que dispone del *kama* en la *pacha*. Ahora bien, las palabras utilizadas para designar lo anterior, son significativas, en tanto que se dice “*ñuqap kasqayta willasqayki*”, donde *kasqayta* es equivalente al “ser de *Cuniraya*”. Además, cabe resaltar que el término “*kasqayta*”, morfológicamente, está compuesto por el verbo ser, *kay*, y un sufijo perfectivo, *-sqa*, que designa una acción ya acabada o consumada, o sea, se alude al ser que ya ha sido *Cuniraya* o simplemente al ser que ya ha sido, tomando en cuenta que este dios da el ser. Lo que *Cuniraya* va a revelar (*willasqayki*) al inca es la cúspide del desocultamiento del ser, el ser en su consumación y cumplimiento, lo que ya ha sido ser.

Por consejo de *Cuniraya* el inca llama a los *kamasqa* de las aves más veloces y poderosas, y se les encomienda la misión de ir a los confines del mundo, al *ticsi* de abajo (al santuario de *Pachakamaq*) y pedirle al padre de *Cuniraya* (*Wiraqucha*) que les entregue a una de sus hermanas para el inca. El *kamasqa* de la golondrina llega primero y recibe una pequeña cajita, *taquilla*, con la instrucción de no abrirla hasta que llegue a la presencia del inca. Este *kamasqa* desobedece y pasa lo siguiente:

términos coloquiales del castellano andino, donde bajo su apariencia ordinaria encontramos palabras para pensar el ser.

Chaysi chay ukupiqa huk señora ancha qullana sumaq rikurirqan. Chukchanpas cresco qurihina chika qullanan pachayuq rikchayninri ancha huchuyllas karqan. Chayhinakta rikuptin pachallas chay señoraqa chinkaripurqan (Taylor, 2008, p. 74).

Esta es nuestra traducción:

Después, en el interior vio a una señora muy elegante y hermosa. Su cabello crespo semejante al oro, tan elegante tenía su ropa, (ella) despierta, era muy pequeñita. De esa manera, al mismo momento que mira (el *kamasqa* de golondrina) esa señora desapareció.

Después de lo ocurrido, la desaparición de la señora al abrir la caja, el *kamasqa* llega al Cuzco y da cuenta de lo que pasó. Suerte tuvo de ser el *kamasqa* de la golondrina, de otra manera hubiera muerto, siendo perdonado regresa a *Pachakamaq*, esta vez si lleva la cajita cerrada. La figura de la señora, que se encontraba dentro de la cajita, es crucial porque será la mediadora entre el inca y *Wiraqucha*, o sea, posee la función de *chawpi* articulador entre los dos grandes garantes del *kama*. Ella se encontraría dentro de la saga de las deidades femeninas, como *Chawpiñamca* y *Chuquisuso*, pero en esta se pone de relieve el simbolismo de “lo central” o “el centro”, debido a que a través de ella se relacionan y realizan los seres. Esto nos lleva a retomar la cuestión principal de *Cuniraya Wiraqucha*, resumido en la frase “te voy a revelar mi ser”, ¿acaso la revelación del ser tiene que ver con la manifestación de la señora?, ¿con esto no se intuye que el ser se despliega en el horizonte andino desde un símbolo femenino arcaico y primigenio?

Dentro del simbolismo de esta señora, un componente podría resultar perturbador, al menos bajo el análisis de muchos investigadores, llevando incluso a una equívoca comprensión de dicha figura. La deidad, antes manifiesta, tiene los cabellos encrespados y rubios, rasgos que no se identifican con lo andino. Por ello, la mayoría asume que este capítulo es uno de los más tardíos y aculturados del

Manuscrito, denotando el deseo de filiación con lo español. Un ejemplo de ello es lo que sostiene el traductor de la versión en inglés, Frank Salomon:

La rubia enviada desde Pachacamac puede representar simbólicamente la oferta de vasallaje al rey de los españoles rubios; era normal que la aceptación de esposas-regalos de mano del Inka se entendía como señal de endeudamiento político. La oferta de la dama, pues, habrá significado la potencial subordinación a España (2003, p. 260).

De este modo, el simbolismo de la mujer rubia vendría a ser la muestra de aceptación de los *huiracochas*, españoles, con los que se buscaba establecer alianzas a través del intercambio y parentesco. El problema de este tipo de interpretaciones está en que se ciñe a perspectivas que resaltan la cientificidad de los estudios históricos, reduciendo el simbolismo mítico a lo sociológico, dejando de lado el valor ontológico que subyace en ellos.

Detengámonos a realizar un análisis del punto de partida que emplea Frank Salomon. La imagen de la mujer encrespada y rubia, ¿es necesariamente española u occidental?, si recordamos las palabras con las que se designan sus características fenotípicas, tenemos lo siguiente: “*Chukchanpas crespo qurihina*”. Ahora bien, el término *chukcha* es el que señala al cabello, mientras que *crespo* es un préstamo castellano y *qurihina* es una construcción compuesta por *quri* (oro) y *hina* (a semejanza de).

Tomando en cuenta la composición de los términos antes mencionados, podríamos afirmar que cuando se alude a la condición de “rubia” que tiene la señora, en realidad se está realizando una comparación entre sus cabellos y el oro, lo que se entendería como “su cabello es crespo y semejante al oro”, en este sentido, se debería de tomar al oro como el metal precioso que representa al sol, astro que tendría que ver con *Wiraqucha*, según las investigaciones de César Iler. Por ello, creemos que esta señora puede ser interpretada como la faz femenina del sol, en otras palabras, vendría a ser su hija o hermana, por eso posee las características mencionadas. Además, usualmente se ha identificado el rubio y dorado del pelo de

choclo con las barbas del sol, se podría predicar lo mismo de los cabellos de la hija o hermana del sol⁶⁰.

Podemos añadir una explicación más, vinculada al fenómeno del albinismo. Supongamos que un niño nace con rasgos albinos, éste sería *waka*, tomado como una señal divina o manifestación de los dioses vinculados al sol. Entonces, el albino se muestra incluido en el imaginario del horizonte andino, como algo extraño y atípico, y, sin embargo, no es excluido, por el contrario, esa extrañeza legítima su estatus de sacralidad. De esta manera, es menester indicar, que la imagen de rubio/a se encuentra dentro de los símbolos andinos, en otras palabras, dichos elementos se encontrarían presentes antes de la llegada de los españoles y se relacionarían al nombre de *huiracochas* con el que luego serán reconocidos.

Retomando la historia del capítulo 14, pese a todos los contratiempos, el *kamasqa* de la golondrina llega al Cuzco y entrega la caja al inca. *Cuniraya* y Huayna Cápac se dirigen al santuario del Titicaca, el cual se ha identificado como el *tiqui* de arriba, el lugar de origen, el punto de partida y llegada, el fundamento de la *pacha*. En este lugar tan denso e importante, *Cuniraya* hace lo siguiente:

Chaysi manaraq kicharispataq Cunirayaqa ñispa ñirqan: inga, "kay pachakta siquisun; ñuqari kay huk pachakta yaykusaq; qamri kay huk pachaktataq panaywan yaykuy; ama ñam qampas ñuqapas rikunakusunchu" ñispas pachakta siquispa rayarqan. Hinaspa chay cofreктаq kicharirqan. Kichariptin pachallas chayqan pachapas illarirqan (Taylor, 2008, p. 74).

Esta es la traducción que ofrecemos:

⁶⁰ Creemos que los motivos antes expuestos, nos pueden llevar a sostener que la imagen de la mujer crespa y rubia podría ser parte del imaginario andino. Fuera del autor que hemos mencionado para respaldar esta tesis, tenemos otros testimonios que hemos extraído de mitos y relatos. Por ejemplo, en el cuento *El hombre que subió al cielo*, compilado por J. M. Arguedas (1986, p. 39), se habla de las estrellas como mujeres muy blancas. También en el valle del Mantaro se cuenta una historia sobre el origen del cuy (Villana, 2006, p. 63), que da cuenta del hijo de *Wallallu Karwinchu*, a quien se describe como un hombre de piel muy blanca, rubio y de ojos celestes, quien será convertido en cuy, a causa de su soberbia y desacato al padre. Dentro del horizonte andino más cercano, también se configura la idea del rubio/a, así Valcárcel nos cuenta la historia del *Inca rubio de Paucartambo* (1963, p.45), que al parecer se trataría de un migrante alemán instalado en el Cuzco, reconocido como inca por los pobladores.

Entonces, *Cuniraya* todavía no había abierto (la cajita), diciendo dijo: “Inca, trazaremos aquí lo que mundeá, yo aquí entraré a lo que mundeá; aquí tú con mi hermana entra a otro lo que mundeá; ahora tú y yo no nos veremos”, diciendo rayó trazando lo que mundeá. Y entonces ese cofre abrió. Al mismo momento que lo abrió, el mundo se iluminó.

El texto que abordamos posee una complejidad y densidad profunda, siendo su traducción el primer inconveniente que hallamos, por esta razón necesitamos extrapolar nuestra traducción con las de otros estudiosos del tema, de esta manera quedará justificada la nuestra. Ahora bien, una de las partes más complicadas, dentro del texto, es aquella en la que *Cuniraya* dice lo siguiente: “*kay pachakta siquisun; ñuqari kay huk pachakta yaykusaq; qamri kay huk pachaktataq panaywan yaykuy...*”. Al respecto, Gerald Taylor traduce este pasaje de este modo: “Inga, vamos a trazar una línea aquí en el suelo yo entraré en la tierra por este lado; por ese otro tú entrarás en la tierra con mi hermana” (2008, p. 75). Así mismo, José María Arguedas traduce el texto de esta otra forma: “Inca, sigamos este *pachac*. Yo, sí, yo entraré a este *pachac*; y tú entra a ese otro *pachac* con mi hermana...” (2007, p.85). Si comparamos ambas traducciones, indudablemente la de Taylor es más legible; sin embargo, deja de lado el término *pachak*, que no es equivalente a suelo o tierra, como se pretende, sino que termina en “k”, algo inusual, y es la razón por la que Arguedas deja la palabra en *runasimi*, mostrando que no tiene un sentido conocido o evidente.

Sobre el misterio que envuelve al *pachak* contamos con un invaluable aporte, creemos que la investigación del doctor Zenón Depaz acierta en lo esencial, pues propone una explicación muy plausible al respecto. En una nota a pie de página (161), nos dice que estamos ante un vocablo ubicado fuera del lenguaje común u ordinario, en tanto que, no está inscrito en un juego del lenguaje que corresponda a una forma de vida, por ello, lo que señala no pertenece al mundo, semejante a los términos filosóficos. Estaríamos ante una palabra “extramundana” que intenta asir los límites del mundo, en este sentido, se debería aceptar que el vocablo podría

referirse a un neologismo quechua. Depaz replantea la transcripción de tayloriana, dando cuenta del gran alcance que tiene el término antes mencionado:

Por ello, debería tomarse en cuenta la posibilidad, cercana a estas últimas variantes propuestas por Arguedas, de transcribir la palabra manuscrita *pachac* por *pachaq*, tal como lo ensayamos en el párrafo citado, cosa ciertamente inusual, pero no imposible ni arbitraria en este contexto, pues se trata de un discurso que no se sitúa en el plano habitual de la significación, sino en el ámbito inusual, extra-ordinario de las referencias ontológicas, en este caso en formato simbólico. Y, si bien es cierto que el sufijo *-q* (como ocurre con los sufijos en el plano habitual de un discurso de primer orden) suele denotar verbos y no sustantivos, la posibilidad de que en este caso esté también denotando al sustantivo *pacha* (mundo) no sería del todo excepcional (más aún cuando aquí el orden de la *pacha* es concebido como relacional, procesual y móvil, más que sustancial) pues hay otros casos (pocos ciertamente) en los que ello ocurre también, por ejemplo, con *pawa* (orden) y *pawaq* (“ordinal”), o con *quillqa* (“dibujo o escritura”) y *quillqaq* (“dibujante o escritor”), *arawi* (“canto”) y *arawiq* (“cantor”), términos semánticamente agrupables en el eje de lo que refiere a orden, sentido y significación. El primero de los ejemplos propuestos es particularmente relevante para el caso que estamos considerando, pues *pacha*, como mundo, connota ante todo un orden, por lo cual *pachaq* estaría connotando un ordinal ontológico: aquello que hace mundo, lo que mundeia, la apertura constitutiva del mundo; aquello desde lo cual se abre el mundo y se cierra también (una suerte de *paqarina* y *chinkana* cósmica), como ocurre cuando el *waka* y el inca desaparecen por aquel enigmático *pachaq*, situado significativamente en el *tiqsi* o fundamento del mundo que, simbólicamente, era el santuario de *Tititqaqa*, cuyo correlato, par o *yanantin* era nada menos que *Pachacamac*, *tiqsi* cuya denominación alude directamente a aquello que anima y, por tanto, constituye mundo, sosteniéndolo en su ser (2015, p. 193-194).

Zenón Depaz corrige la transcripción de *pachak*, que hace Taylor, por *pachaq*, las razones se basan en la naturaleza misma de lo que se está contando, pues aquí se trata de la revelación del ser. Asumimos la variante expuesta, de esta manera, adoptamos dos indicaciones esbozadas por Depaz, la primera, tomar *pachaq* en lugar de *pachak*; en segundo lugar, asumir *pachaq* como “lo que mundeia”, en otras palabras, como lo que hace mundo, inmediatamente se nos viene a la mente la similitud que esto tiene con la filosofía heideggeriana.

Entonces, el ser que se ha de revelar es el que hace mundo, lo que munde, esto podría ser comparado con un trazo, un *ceque* o *siqui*, siendo esto aquello que propiamente hace mundo, lo que se puede entender como apertura del ser del mundo. En este punto se debe resaltar que, si hablamos de abrir algo, podemos remitirnos a la imagen de la raya, o sea, a una línea que abre y divide, que deja un trazo y con ello inaugura algo. El trazo efectuado por *Cuniraya*, en el *tiqsi* de la *pacha*, hace que haya dos *pachaqta*, dos lados de la línea en donde se dan lo que hace mundo.

Entonces podemos interpretar la acción de *Cuniraya*, trazar un *siqui* o línea, como una acción que abre mundo, que da origen a lo que munde, *pachaqta*, de modo que se debe considerar que son dos *pachas* las que hay ahora. Sobre el acto de *Cuniraya*, Zenón Depaz tiene una consideración semejante: “De esta manera el *tiqsi* se abre como dual, teniendo en la raya o *ceque* un término medio, a modo de “tercero” vinculante” (2015, p. 189). Tengamos en cuenta que el término mediador es el ser, que, aunque se oculta es quien soporta toda la estructura. De modo que lo que se manifiesta y abre en la raya es lo que es, lo que hace que el mundo sea mundo, lo que reconocimos como *kama*. Este trazo sería como una suerte de puerta, de apertura, que conduciría al inca y *Cuniraya* al ser mismo, al *kama*, que como tal se encuentra ya replegado en el interior de la *pacha*, en el *tiqsi*. *Cuniraya* traza una raya en el *tiqsi* mismo, en el fundamento interior de la *pacha*, con lo cual el *kama* resplandece en dicho trazo, haciendo mundo, mundeando en cada uno de los lados que el trazo tiene.

Retomemos las palabras del dios *Cuniraya* para descifrar su sentido (incluyendo el agregado del sufijo -q): “*kay pachaqta siquisun; ñuqari kay huk pachaqta yaykusaq; qamri kay huk pachaqtataq panaywan yaykuy; ama ñam qampas ñuqapas rikunakusunchu*”. La traducción que ofrecemos es la siguiente: “Inca, aquí trazaremos lo que munde, aquí yo entraré a lo que munde; aquí tú con mi hermana entra a otro lo que munde; ahora tú y yo no nos veremos”. Ya hemos dilucidado el sentido de la primera oración, debemos continuar con la interpretación

del simbolismo que encierran las palabras del dios. *Cuniraya* está diciendo que él entrará por un lado del trazo a la región que hace mundo. Acto seguido, el dios se dirige a Huayna Cápac, indicándole que él tiene que entrar por el otro *pachaqta*, en compañía de la hermana de *Cuniraya*. La palabra que designa la acción de entrar es *yaykuy*, se sobreentiende que ambos van a entrar en el interior de la *pacha*, en el *tiqsi* mismo, ambos se van a ocultar y desaparecer de la faz de la tierra. Con esto, tanto el orden de los *runas*, como el orden de la *pacha* en general, se quedan sin cabeza ni dirección, sin *kamaq*, ya no hay guardián del ser. Consideramos que este acto da inicio al repliegue del ser en el horizonte andino, pues con la retirada, la entrada en el *tiqsi* (interior) de la *pacha* por parte del inca y el dios más importante, asistimos al movimiento de la nada, el repliegue y ocultamiento del ser mismo. Zenón Depaz observa también este evento y lo interpreta de la siguiente forma:

Si el mundo se abre desde ese *pachaq*, seguramente también se cierra en él, con lo cual nuevamente aparece la condición y despliegue cíclico del mundo y, por lo cual, aquella apertura y cierre nada tienen que ver con una creación ex nihilo ni con una total aniquilación de lo que es, sino más bien con el paso de un estado potencial o germinal al estado de acto o desarrollo de potencialidades, seguido de la vuelta al estado virtual o de germinación. En tal sentido, por el *pachaq* aparecería o desaparecería (se manifestaría y ocultaría) el mundo, que en tanto horizonte de sentido es el soporte del ser de los entes intramundanos. Por tanto, efectivamente, el *tiqsi* vendría a ser el principio, fundamento, origen, cimiento o causa, pero también el final, y todo ello por referencia a lo que es interior al mundo... Y, en este caso, *Kuniraya Wiraqucha* y el inca ingresan por el *pachaq*, matriz del mundo, des-apareciendo u ocultándose por allí, conjuntamente con la pequeña señora cuyo cofre termina confluyendo simbólicamente con aquel *pachaq*... (2015, p. 195)

En esta interpretación, se desprende que tanto el inca como *Cuniraya* entran en un estado germinal de carácter cíclico, dicho de otro modo, el orden garantizado por ambos no desaparece, sino que solamente se oculta y entra en un estado de latencia. Se trata de periodos cíclicos que se alternan entre el acto y la potencia, entre el salir a aparecer y el replegarse en un des-aparecer. Por otro lado, la interpretación que presentamos nosotros, difiere de la esbozada por Zenón Depaz, en tanto que, busca reivindicar algo que niega, ello se resume en “una total

aniquilación de lo que es” (no se debe interpretar en sentido metafísico). Así mismo, sostenemos que al ingresar por lo que mundeas, al *tisqi* de la *pacha*, hay una ruptura crucial y esencial, esta implica el desmoronamiento del orden y el sentido del horizonte andino prehispánico, sin oportunidad de recuperarlo o reconstruirlo como era.

Las palabras que siguen a la indicación de replegarse por cada *pachaqta*, nos permite negar la interpretación que afirma que *Cuniraya* y el inca, junto al orden que ellos manifiestan, solo entran en un periodo de latencia. El dios le dice al inca palabras que son realmente trágicas: “*ama ñam qampas ñuqapas rikunakusunchu*”. La frase empieza con “ama” que significa prohibición, tanto para el inca como para *Cuniraya*, dicha prohibición consiste en *rikunakusunchu*, término construido por el verbo *rikuy* (ver u observar), el sufijo *-naku* (señala reciprocidad), el sufijo *-sun* (sufijo verbal de tiempo futuro, primera persona plural) y *-chu* (sufijo que señala siempre prohibición). Ensayando una paráfrasis sobre esto diríamos, “nos está prohibido que tú y yo volvamos a vernos en el futuro”. ¿Qué significa esto en el contexto de entrar al *tisqi*?, creemos que es lo más cercano y directo al desgarramiento del orden que había sido instaurado y que no podría recuperarse jamás.

Las palabras del dios señalan que “nunca más” se volverán a unir lo sagrado manifestado por *Cuniraya* y por el inca. Se trata de una especie de adiós definitivo, de una despedida que no tiene marcha atrás, es el culmen de su mundo, su sentido y horizonte. De esta forma se cierra una *pacha*, una era, todo un orden y su manifestación, se cierra el ser mismo, o sea, lo que es y lo que hay, en tanto horizonte de sentido que se despliega desde la apertura del ser, pues el guardián supremo del mismo, el *kamayuy* máximo, dice que no ha de volver a ver al inca, que el orden del *Tawantinsuyu* ya no se volverá a ver.

La trascendencia de la frase, radica en la exclusión de posibles lecturas que manifiesten una inclinación a sostener que, en realidad se trata de ciclos cósmicos, en los que el inca y *Cuniraya* reaparecerán, en otras palabras, queda descartada la

idea de reencuentro entre el inca y *Cuniraya* en un posterior *pachakuti*. Si fuera una vuelta a un estado de latencia, y no la pérdida total del ser, entonces la indicación del dios hubiera sido muy diferente, hubiera dicho, “entraremos a la *pachaq*, pero volveremos a encontrarnos, volveremos a vernos”. Tales palabras encajarían perfectamente en la idea de un retorno del orden andino, un paso de su estado de latencia a su estado de actividad, estaría muy en consonancia con los movimientos puristas de lo andino, los que predicán una especie de renacimiento andino. Pero nada de lo anterior puede ser defendido, sino que, por el contrario, dentro de las palabras del dios hay un “nunca más” que debe asumirse y comprenderse, pese a nuestros deseos y anhelos. Aún debemos dilucidar, con mayor exactitud, la sentencia prohibitiva del dios; sin embargo, hasta aquí, tenemos indicios suficientes para dejar de interpretar optimistamente los mitos del *Manuscrito de Huarochirí*, en especial los concernientes a este pasaje.

Con esto termina lo que *Cuniraya* le dice e indica a Huayna Cápac. Ambos están a punto de sumergirse en lo más profundo e interior de la *pacha*, y ello como acto final para ya no verse jamás. La narración continúa, ahora contando como *Cuniraya* efectivamente traza una raya y abre lo que mundeá: “*pachakta siqispa rayarqan*”, “rayó trazando lo que mundeá”.

2.3.2. El *illa* como la manifestación suprema del ser.

Creemos que lo que a continuación señala el *Manuscrito* es tan denso como lo anterior, y que con ello completa la figura del ser que se da en su consumación total, antes de ocultarse para siempre, para no retornar jamás. El texto dice: “*Hinaspa chay cofrektaqa kicharirqan. Kichariptin pachallas chayqan pachapas illarirqan*” (Taylor, 2008, p.75). Traducimos así: “Y entonces ese cofre abrió. Al mismo momento que lo abrió, el mundo se iluminó”. ¿Qué significa que el mundo se haya iluminado al abrir el cofrecito? Responder esto se vincula a la principal intención de *Cuniraya*, la cual es el eje del relato, la revelación del ser. ¿En qué momento del capítulo 14 *Cuniraya* le revela el ser al inca? Pensamos que es cuando

se abre el cofrecito, en el que se encuentra la señora, cuya aparición está sujeta a la iluminación del mundo. El ser se está manifestando como iluminación y mujer, estamos ante una epifanía del ser que combina el simbolismo de cierto tipo de luz y de lo femenino. Para aclarar el ser que se da en el horizonte del *Manuscrito de Huarochirí* es necesario detenerse en este punto, pues aquí se encuentra el acaecimiento del ser para el *Dasein* andino.

El ser se da como iluminación según el pasaje citado. Pero si este fuera el caso, el ser que se apertura para el inca estaría a la saga de la metafísica occidental, y esto avalaría la idea de que el pasaje en cuestión es de una influencia e impronta hispánica. Si la iluminación, *illarirqan*, cae bajo la metáfora de la luz, entonces el ser que ha captado la metafísica occidental, la filosofía, en suma, es ciertamente la captación por antonomasia del ser. Por ello es de suma importancia distinguir la luz que contiene la expresión *illarirqan* de la luz propia de la metafísica occidental, esto es clave para la aclaración del ser.

La metafísica occidental está dominada desde su origen por la metáfora de la luz, por el privilegio de la luz, de la solar específicamente. La adoración y reverencia de los griegos a Apolo señalan inequívocamente la preferencia por la luz del sol, y ésta se mantiene y pasa a la filosofía. El privilegio de la metáfora de la luz no solo es evidente en Platón o Aristóteles, sino también en toda la filosofía occidental; por ejemplo, en la edad media, Dios era concebido como luz omnipotente y suprema. Descartes y los modernos no dejan de hablar de la luz de la razón, usando metáforas lumínicas que tienen como centro ya no un sol suprasensible sino a la propia subjetividad como fuente de luz. La ilustración hace de la luz un siglo, y la pone como símbolo de la emancipación. La luz y la iluminación, se convierte en guías de la revolución, en una luz que señala el sendero a la tierra prometida del comunismo, el filósofo mismo se siente el conductor iluminado de las masas. El privilegio de la metáfora de la luz está por todos lados en la cultura occidental, y es, tal vez, su imagen más fuerte y seductora, por ello dice Derrida con mucha razón:

Si no hay historia más que por el lenguaje, y si el lenguaje (salvo cuando nombra el ser mismo o la nada: casi nunca) es elementalmente metafórico, Borges tiene razón: «Quizás la historia universal no es más que la historia de algunas metáforas». De esas pocas metáforas fundamentales, la luz no es más que un ejemplo, pero ¡qué ejemplo! ¿Quién podrá dominarla, quién dirá jamás su sentido sin dejarse primero decir por éste? ¿Qué lenguaje escapará jamás de ella? ¿Cómo se liberará de ella, por ejemplo, la metafísica del rostro como *epifanía* del otro? La luz no tiene quizás contrario, no lo es, sobre todo, la noche. Si todos los lenguajes se debaten en ella, *simplemente modificando* la misma metáfora y escogiendo la *mejor* luz, Borges, unas páginas más adelante, vuelve a tener razón: «Quizás la historia universal no es más que la historia de las diversas *entonaciones* de algunas metáforas» (1989, p. 125).

La luz es todopoderosa en la metafísica occidental, su poder y fuerza lo descubre y devela todo, es una luz violenta que quiere iluminar cuanto hay, acabar con el secreto y el misterio, quiere hacer visible lo invisible, haciendo comprensible y aprehensible todo lo que es iluminado. Esta luz es la que precede a la violencia de la razón, y luego a la violencia sin más. El privilegio de la metáfora de la luz es solidario a la metafísica de la presencia, a la ontología que se basa en lo ente. A partir de esta solidaridad se funda la «teoría» y el predominio de la razón. Derrida se siente un poco escéptico ante la pretensión de escapar de la tiranía de la luz, pero cabe decir que tal escepticismo es justificado solo en los límites de la cultura occidental, pues está por ver si la luz violenta del sol es la misma en el mundo andino. En lo que sigue queremos contraponer a la metafísica de la luz la experiencia andina de otro tipo de luz, *illa* o «luz menor», la que se presenta desde el *illarirqan*.

Vamos a sostener que la luz metafísica del sol no es la principal en el mundo andino, que sus símbolos, mitos y religiosidad no se basan en la luz del sol⁶¹, sino

⁶¹ Mircea Eliade repara en el vínculo entre el simbolismo solar y «la civilización»: «Si tenemos en cuenta que al otro lado del Atlántico el culto solar no se desarrolló más que en Perú y Méjico, es decir, en los dos únicos pueblos americanos «civilizados» en los únicos que alcanzaron el nivel de una auténtica organización política, caeremos en la cuenta de que parece existir cierta concordancia entre la supremacía de las hidromanías solares y los destinos «históricos». Se diría que el sol predomina allí donde, gracias a los reyes, a los héroes, a los imperios, «está en marcha la historia» (1974, p.156). No compartimos del todo la opinión de Eliade, pues el símbolo solar más que estar ligado a «lo civilizado» (porque hubo civilizaciones anteriores a los incas, remontándonos a Caral solo para comenzar) se refiere al *Tawantinsuyu*, al ideal del mundo con las cuatro partes unificadas. Pero lo importante a destacar es que dicho simbolismo no es el más profundo ni arraigado, es solo un momento, de plenitud y perfección. Contrario al simbolismo solar está el simbolismo de la oscuridad, ligado

que ellos reconocieron una luz mucho más adecuada para dar cuenta del ser. Como se sabe, el culto solar que los españoles vieron a lo largo de *Tawantinsuyu* era muy reciente y poco arraigado, su desaparición se dio al mismo tiempo que la pérdida de poder político de la élite incaica. El sol como una divinidad no era sino uno de los rostros de un dios mucho más antiguo e importante, *Wiraqucha*, el cual al igual que *Pariaqaqa* y muchos otros dioses andinos, se mostraba como un conjunto de dioses, cuatro hermanos o hijos. Lo esencial en la comprensión de esta divinidad está en reconocer que *Wiraqucha* es más bien otro tipo de luz, siendo la solar solo una manifestación secundaria, la cual se encumbro con el poder y auge de los incas⁶².

Creemos que el pasaje que interpretamos indica la naturaleza de la luz esencial para la apertura del ser en el horizonte del *Dasein* andino. Esta luz se manifiesta cuando *Cuniraya* abre el cofrecito, el texto dice, “*chayqan pachapas illarirqan*”, donde la palabra esencial es *illarirqan*. Se trata de un término sumamente importante, pues expresa el simbolismo de la luz que manifiesta. *Illarirqa* se compone del verbo *illay*, que significa iluminar⁶³, el sufijo *-ri* que señala una acción

a lo más antiguo y ancestral, tal y como aparece al inicio del *Manuscrito de Huarochirí*, y que se liga además a todo lo relativo a lo femenino. En lo que sigue veremos la faz andina del simbolismo de la oscuridad.

⁶² Tomamos esta idea de un extraordinario trabajo, *El regreso de Viracocha*, de A Moliné. La autora sustenta que *Wiraqucha* es el aspecto negativo y oscuro del Sol. Moliné refiere que se conocen cuatro *Wiraqucha*, *Pachayachachiq*, *Imaynama*, *Tocapu* y *Taguapaca*, los tres primeros son diferentes aspectos del sol, y el último es con más propiedad *Wiraqucha*, contraponiéndose a ello en tanto sol oscuro: “Una información de Cobo (op. cit., p.157) sobre las tres figuras del sol (“una por el mismo sol, la otra por el día y la tercera por la virtud de criar), sugiere una relación entre estas representaciones del Sol y los tres Viracocha “buenos”: dice Cobo que “la principal estatua representaba el Sol, y las otra dos eran guardas suyas”. Pensamos en Ticsi Viracocha, y sus dos servidores, Imaynama y Tocapu. Falta entonces el sol correspondiente a Taguapaca, el “anti Viracocha”. Creo que corresponde estructuralmente, al sol negativo, al sol invisible, al sol que corre debajo de la tierra: o sea el sol nocturno. Pero, a la vez esta figura de anti-sol es en realidad el Viracocha, ya no como el conjunto de los héroes míticos, sino como divinidad. Viracocha en su conjunto sería para el Sol lo que Taguapaca es para los tres Viracocha: el aspecto oscuro, latente y negativo del sol, que hace posible su regreso para dar la luz del día” (1987, p.79). De esta manera la autora muestra la prioridad de los aspectos nocturnos y oscuros sobre los diurnos y lumínicos, lo que en nuestro caso significa la prioridad de un tipo de luz no solar, sino la que produce este sol oscuro, *Wiraqucha*, que tal vez sea la fuente del illa.

⁶³ César Guardia Mayorga define así la palabra *illay*: “Brillar, relumbrar, el brillo, el relumbreo, amanecer”. Y no nos olvidemos que el rayo, al que se asocia este tipo de brillo, en quechua se dice *illapa*. De ese modo nos remitimos al término *illa*, que en el DAMLQ significa lo siguiente: “s. Cierta claridad leve que penetra por la rendija o agujero, a un ambiente. EJEM: *wasí illa*, rayo de luz que penetra a la casa por la rendija. || Monedas, medallas, dije, etc. de metales preciosos. || Minerales afectados por la caída del rayo, a los que se atribuyen virtudes sagradas. || Espécimen o cosa incomparable o inimitable. || Piedra bezoar que se encuentra en las entrañas de las vicuñas (según Ludovico Bertonio). || Hist. Objeto ceremonial en forma de camélido, confeccionado en cerámica. || V. QARWA”. Lo último podría parecer incompatible con el significado de *illa* como luz y brillo, pero cabe aclarar que tal brillo es más bien un despliegue de *kama*, de ser, y que se concentra

que se repite muchas veces (Soto, 2010, p. 384), luego está el sufijo verbal de tiempo pasado *-rqa* y el sufijo *-n* que denota tercera persona, lo cual en su conjunto se puede traducir como “iluminó”. Pero en este análisis podemos remontarnos a algo más esencial, pues el verbo *illay* se compone a su vez de la palabra *illa*, la cual es de un gran significado en relación al ser.

José María Arguedas nos da la clave para comprender la amplitud e importancia del término *illa*. Pero tal clave no la encontramos en su traducción del *Manuscrito de Huarochirí*, traducción que está guiada y animada por el sentimiento y la experiencia. Si la poderosa intuición de Arguedas se basa en su experiencia vital, parece natural buscar la pista que necesitamos en su obra literaria, una sola con su vida. En uno de los más bellos capítulos de *Los ríos profundos*, el capítulo VI *Zumbayllu*, Arguedas hace una aclaración pertinente de lo que significa el término *yllu*, es cual está ligado al *illa*. El pasaje dice lo siguiente:

La terminación quechua *yllu* es una onomatopeya. *Yllu* representa en una de sus formas la música que producen las pequeñas alas en vuelo; música que surge del movimiento de objetos leves. Esta voz tiene semejanza con otra más vasta: *illa*. *Illa* nombra a cierta especie de luz y a los monstruos que nacieron heridos por los rayos de la luna. *Illa* es un niño de dos cabezas o un becerro que nace decapitado; o un peñasco gigante, todo negro y lúcido, cuya superficie apareciera cruzada por una vena ancha de roca blanca, de opaca luz; es también *illa* una mazorca cuyas hileras de maíz se entrecruzan o forman remolinos; son *illas* los toros míticos que habitan el fondo de los lagos solitarios, de las altas lagunas rodeadas de totora, pobladas de patos negros. Todos los *illas*, causan el bien o el mal, pero siempre en grado sumo. Tocar un *illa* y morir o alcanzar la resurrección es posible. Esta voz *illa* tiene parentesco fonético y una cierta comunidad de sentido con la terminación *yllu*. (1976, p. 70).

en ciertos objetos sagrados, que en los rituales propician la fertilidad y el aumento de los bienes. Guardia Mayorga recoge este significado de *illa*: “Piedra vezar, tomada como amuleto. Figura de animal o planta hecha de piedra, que es tomada como prototipo y protector de los animales o plantas que representan: **llama illa, sara illa, illa de la llama e illa del maíz**. La piedra bezar tiene un brillo o reflejo particular que debió llamar la atención de los hombres antiguos para convertirla en un amuleto o prototipo. Además, la palabra “illa” tiene otros significados: símbolos del rayo (*illapa*), resplandor según Montesinos; demonio protector o patrón del ganado (Huanta); luz resplandeciente (G. López)”.

Arguedas se centra en el *yllu*, y da cuenta de éste en diversos seres que transmiten esta vibración musical, el tábano *tankayllu*, una quena gigante llamada *pinkuyllu*, y la corneta de cuernos de toro llamada *wak'rapukus*. Cabe agregar que el tratamiento de estos seres deja en claro que no son entes a-la-mano, ni simples instrumentos para el *Dasein*, sino seres con apertura y *Dasein* propio. Antes de que el texto vuelva a la narración del niño Ernesto, Arguedas escribe sobre el *yllu* e *illa*:

La terminación *yllu* significa la propagación de la luz no solar. *Killa* es la luna, e *illapa* el rayo. *Illariy* nombra al amanecer, la luz que brota por el filo del mundo, sin la presencia del sol. *Illa* no nombra la fija luz, la esplendente y sobrehumana luz solar. Denomina la luz menor: el claror, el relámpago, el rayo, toda luz vibrante. Estas especies de luz no totalmente divinas con las que el hombre peruano antiguo cree tener aún relaciones profundas, entre su sangre y la materia fulgurante (1976, p. 73).

La aclaración del término *illa* pasa por dos asunciones, primeramente, por asumir que lo *illa* está ligado a la *waka*, pues en las descripciones de los seres que son *illa* hay una coincidencia con los seres que se consideran *wakas*. Podemos decir que tanto el *illa* y la *waka* connotan lo fuera de lo común, lo extraordinario y que destaca por su rareza; precisamente en lo *illa* se manifiesta lo sagrado, con el matiz de la luminiscencia oscura, pues a excepción de las mazorcas y las criaturas bicéfalas, los seres que se menciona como muestras de *illa* están ligados a lo oscuro, a lo *yana*, los monstruos lunares, la peña negra y los toros negros. De ese modo los seres que son *illa* están manifestando cierto tipo de sacralidad ligada a la noche, por ello asoma la *waka* en una densidad originaria y privilegiada, del significado de lo relativo a la muerte y resurrección que se menciona. Pero entonces hay que poner en evidencia también, que lo que está asomando en estos seres que son *illas* y *wakas* es una poderosa descarga de *kama*, es decir, son seres en los que el fluir del *kama* es más fuerte, en ellos hay una súper-abundancia de ser. Por ello, *illa* también se llama a las piedras con forma de ganado que los campesinos conservan, con la idea de que este *illa* ha de fructificar y multiplicar sus animales⁶⁴.

⁶⁴ Sobre este tema, contamos con la investigación de Hiroyasu Tomoeda, quien hace una descripción etnográfica de los rituales relativos a la ganadería. Un aspecto esencial en de estos rituales es la presencia del *illa*, que se describen de la siguiente forma: “En el caso de Patricio, en medio del *mesa qepi* que simboliza este mundo

Es propio de lo *illa* el *miray*, el multiplicar y diversificar, y ésta es su virtud, la cual está más allá de los alcances morales, de lo bueno o lo malo, el *illa* simplemente es, acaece y aparece donde sea, siendo monstruoso y sagrado a la vez.

En segundo lugar, el *illa* está ligado a un tipo de luz, la cual se distingue claramente de la solar. Si el *yllu* era la propagación vibrante del sonido, el *illa* es la propagación vibrante de la luz, es decir, se trata de un tipo de luz vibrante, una suerte de luz oscilante que está en constante juego. Esta luz es la que se manifiesta en la luna, *qilla*, pues es una luz tenue que deja ver los contornos y perfiles de las cosas manteniendo la oscuridad de fondo; está presente también en el término *illapa*, el rayo, pues su luz es el centelleo instantáneo que aparece y desaparece de inmediato. Creemos que es la manifestación que capta el ser con más propiedad, pues el *illa* del *illapa*, al relampaguear ilumina y a la par oculta los entes, y con ello lo gobierna todo, tal como también reparó Heráclito (Fr. 64 “todas las cosas las

subterráneo místico, se coloca la manopla y la figura *illa*, y lo que se denomina *illa* son figuras de piedra de toros y vacas de tres tamaños: grandes, medianos y pequeños. Los más grandes son negros y tienen 12 centímetros de largo y 6 de altura y representan al toro. Los de tamaño mediano son blancos y representan a la vaca, y los pequeños, que son del mismo material, es decir de piedra blanca, tienen la mitad del tamaño de la figura negra, y representa al ternero. Las figuras de la vaca y el ternero están amarradas con un soguilla alrededor del cuerpo. Tres figuras están envueltas en una tela pequeña, junto a la hoja de coca, el polvo de *llampu*, el incienso y la grasa” (2013, p.143-144). En la fiesta de la herranza se hace presente el *illa*, en algunos lugares coincide con la celebración de Santiago Apóstol, y en ella se marca y señala al ganado; esta celebración está difundida en el centro y sur del país. ¿Cuál es el significado de este objeto sagrado? Tomoeda nos da la siguiente explicación: “*Illa* es la fuerza fundamental que se relaciona con la reproducción de los animales domésticos y que en la forma concreta de estos animales manifiesta la fuerza del mundo subterráneo místico. El *mesa qepi* y la figura de piedra colocada sobre él representa el mundo subterráneo que abarca estas dos fuerzas” (2013, p. 145). El *illa* es *kama* que viene del *uku pacha*, es la energía que vivifica y aumenta, proveniente del mundo interior. Cuando el *kama* reside de modo eminente en un ser, en un *Dasein*, es que hablamos de un *illa*, un ser que manifiesta el poder vivificante del ser. En un pasaje posterior, la relación entre *illa* y *kama* se hace más patente: “Se mencionan varias denominaciones de *illa* con diferentes forma y función; pero la idea de la *illa*, como instrumento mágico que posee algún tipo de fuerza mística, está difundida en todas las variantes de rituales. Según algunos casos, esta fuerza tiene una característica que puede comprender lo materno y lo paterno, y para la reproducción real de animales esa misma fuerza funciona positiva y negativamente. Patricio y su gente llaman a la *illa* «nuestra madre», al realizar una ofrenda de licor a este instrumento mágico la llaman *mamá tinká*, y al mismo tiempo «nuestro semental (*qanachu*)», así entonces están comprendidas las fuerzas de ambos sexos. Naturalmente, el rito tiene el objetivo de que la fuerza de la *illa* se pueda convertir en fuerza real, para lograr eso hacen un acto concreto, que consiste en ofrecer licor a la *illa*. Si no le entregan ofrendas, la *illa* podría comerse el corazón de los propietarios. En algún sentido, la existencia de la *illa* o el mundo místico es mantenido por la gente, por lo que entre ambos mundos hay un equilibrio” (2013, p. 150-151). El *illa* posee un tipo de fuerza mística, dice el antropólogo japonés, y esa fuerza es lo que reconocemos como *kama*, y algo que se agrega, de suma importancia, es que viene del *uku pacha*, mundo subterráneo, y tal fuerza es tanto masculina y femenina, fertilizador y fertilizada, de modo que el *kama* abarca tanto a las potencias activas y pasivas. Sería semejante a como en el taoísmo se piensa la relación entre el *tao* y las potencias del *ying* y *yang*. De esa manera, el *kama*, el *tao*, el ser, están más allá de las oposiciones, de las fuerzas contrapuestas, las abarca y contiene.

gobierna el Rayo” (Mondolfo, 2007, p. 38)). Arguedas destaca que la luz de lo *illa* es similar a lo que trae *illariy*, el amanecer o aurora, “la luz que brota por el filo del mundo, sin la presencia del sol”. Esta luz de la aurora, del rayo y la luna, es la luz del ser, co-originaria y fundante de la apertura del ser; es decir, cuando el ser se da, cuando “hay” ser, la luz que se descubre, la luz que es el manifestar y desocultarse del ser mismo, es este *illa*, este claro de luna, relampaguear del rayo o clarear del alba. Esto está en consonancia con lo que después de mucho pensar sobre el ser, sobre la naturaleza de su luz, Heidegger denomina *Lichtung*:

Este aparecer tiene lugar, necesariamente, en una claridad. Lo que aparece solo puede mostrarse, aparecer, a través de ella. Por su parte, la claridad se basa en lo abierto y libre, que puede alumbrar aquí y allá, en uno u otro momento. La claridad juega en lo abierto y lucha allí con lo oscuro...

Llamamos a esa puerta, que hace posible el que algo aparezca y se muestre, die *Lichtung* (1999, p. 85).

Lichtung es la claridad que precede a la luz, lo abierto que hace posible toda mostración u ocultación, el espacio previo para el juego de velamiento y develamiento del ser. Este claro de bosque es el claro del *illa*, la luz menor primigenia y originaria, que soporta a esa luz solar. José María Arguedas ha reparado a su modo en la implicancia respecto al ser que contiene lo *illa*, pues dice que ésta luz menor, guarda relaciones profundas con la sangre de este *Dasein* y con la “materia fulgurante”, con la *pacha* diríamos nosotros, pues podemos concebir la materia como la matriz genésica del todo, de modo que nada tiene que ver con el materialismo filosófico. Lo *illa* vincula el *Dasein* y la *pacha*, los envuelve en su misma luz, claror que es el mostrarse del ser, el ser se desoculta como *illa*, luz fulgurante menor. Y esto es también el *kama*, en tanto ser para la comprensión andina, pues este *illa* también fluye, es un fluido lumínico que lo va llenando todo, que va haciendo espacio. El *illa*, sería como la sangre, el agua o la grasa, soportes en los que el *kama* se da, y por los cuales energiza y esencia a lo seres, siendo este *illa* su manifestación más eminente.

Volviendo a la palabra *illarirqan*, que provisoriamente traducimos como “iluminó”, nos damos cuenta que el sentido que aquí se manifiesta es más denso de lo que a primera vista pudiera parecer. “Amaneció”, “clareó” o “alumbró”, son posibles traducciones que igualmente no alcanzan a reproducir la fuerza y significación de lo *illa*. Si bien no tenemos la palabra castellana exacta para esto, tenemos si el contexto de significación que hace legible el término que tratamos. Pero sobretodo hay que destacar que este *illarirqan* es la revelación del ser de *Wiraqucha*, el dios mismo se está mostrando como luz menor. Esta afirmación pudiera parecer apresurada para quien piensa que *Wiraqucha* significa “mar de grasa”, como tradicionalmente se sostiene. Sin embargo, investigaciones más recientes muestran que el nombre del dios está vinculado al amanecer y por tanto a esta luz menor, al *illa*⁶⁵.

Nosotros asumimos que al abrir *Wiraqucha* el cofrecito, en ese momento le está revelando el ser al inca, lo que implica también su propio ser. Este *illa* que se da en el *illarirqan* sería el desocultamiento del ser, la verdad del ser, y a la par es el ser de *Wiraqucha*, pues como muestra Itier, en su origen está ligado al amanecer,

⁶⁵ La investigación reciente más importante sobre el significado del nombre de *Wiraqucha* se la debemos a César Itier, quien escribe: “La forma *Wiraqucha* se derivaría entonces de *wari* con la adjunción del término *qucha* y su significado original sería ‘mar de la gente del (primer) amanecer’” (2013, p. 37). Itier llega a este significado luego de asumir la sugerencia del lingüista peruano Alfredo Torero, quien afirmó que *Wira-*, primera palabra que compone el nombre del dios, surgió de un intercambio de vocales del término original *Wari-*. Itier rastrea el significado de *wari* en la palabra *wara* y/o *waray*, la cual significa: LOS DIALECTOS HABLADOS en los departamentos de Ancash, Huánuco, el norte de Lima (Cajatambo y Pacaraos) y Junín –y probablemente todos los dialectos quechua I– presentan la forma *wara* con el significado de ‘(la) mañana’ (con su variante *wala* en Junín). De ella se deriva el verbo *waraya-* ‘hacerse mañana’, atribuible al proto-quechua y del cual se derivan a su vez, mediante nominalización con el infinitivo –y o el agentivo –q, las formas *waray* ‘(el) amanecer’ y *waraq* ‘que amanece’. Este último sustantivo entra a su vez en la composición del término que designa en estos dialectos al lucero del amanecer: *waraq quyllur* (Ancash), *waraq qullar* (Cajatambo) o simplemente *waraq* (Huánuco) (2013, p. 30-31). De este modo *wari* apunta a lo mismo que el *illa*, a la luz primera antes del amanecer, la luz originaria que no tiene que ver con el sol, y ésta es la luz fundante de todo, y la razón de ello es que ella ilumina en su repliegue, en su claror siempre se retrotrae, ilumina y al mismo tiempo se oculta, oscurece. De ese modo el dios *Wiraqucha* estaría unido desde sus remotos orígenes a la concepción del ser como *illa*, como fluido lumínico que se expande por la *pacha* y en su misma expansión se oculta, se manifiesta ocultándose. Por esa razón lo *illa*, como *kama*-ser de la luz menor, se hace más patente en el rayo, *illapa*, pues es en su aparición se da precisamente esta forma de iluminar que por un momento hace claro el todo del ente y al mismo tiempo se retrotrae, en el relampaguear. De modo que *Wiraqucha* sería un dios vinculado al sol, al rayo y a las aguas, siendo éstas sus manifestaciones en tanto que él es el *kamayuy* supremo. Y no olvidemos la vinculación entre *illa* y *waka*, pues entonces al momento que todo se ilumina también se sacraliza, todo tiene *kama*, pero unos entes tienen más que otros, y se los denomina *illa*.

a la aurora. Pero el cofrecito que se abre no solo irradia *illa*, sino que además ahí se encuentra la señora de cabello rubios y crespos, la que hemos interpretado como la imagen femenina del sol. La señora crespa y rubia aparece ante el inca y *Wiraqucha* envuelta en la irradiación de *illa*, y entonces se puede decir que ella es también parte de la revelación del ser, es parte de la esencia de *Wiraqucha*. Esto no sería extraño o ajeno a la naturaleza de esta divinidad, pues muchas investigaciones han señalado su carácter andrógino⁶⁶, es decir, la señora rubia y crespa sería el lado femenino de *Wiraqucha*.

Esta es la forma cómo se revela el ser en el horizonte de sentido del *Dasein* andino, y creemos que escapa a la determinación del ser de la metafísica occidental. En la metafísica el ser es luz del sol, sol que simboliza también al padre, lo que está en consonancia con el patriarcado como estructura social y psíquica. De modo que a la luz paternal del sol podemos oponer el modo de darse del ser en el horizonte andino, la luz menor femenina. Como señala el denso pasaje del *Manuscrito de Huarochirí* que estamos explorando, el ser se despliega como *illa*, luz vibrante que alumbra como un relampagueo y a la par se oculta, y además esta luz es de esencia femenina (*qilla*, la luna, ella también manifiesta el *illa*), pues es el aspecto femenino de *Wiraqucha* que se manifiesta ahí también. De esta manera, la revelación del ser tiene los componentes para desarrollar una comprensión del ser diferente a la

⁶⁶ Esta es la tesis central de la investigación de Omar Salazar-Calderón, desde su lectura *Wiraqucha* se basa en el arquetipo del andrógino, y para dar cuenta de ello se vale de fuentes platónicas. En las conclusiones de su trabajo, explica: “En el subcapítulo 2.4. concluimos la misma dimensión andrógina de Wiracocha en las crónicas. Si bien, no son confiables estos registros, no solo por la dificultad de un lado y el otro para comprenderse mutuamente, sino porque tenían la intencionalidad de adaptar esa representación del Dios supremo, a la concepción judeo-cristiana, para empezar como Dios creador. Damos cuenta que la palabra pachayachachic estar junto a Wiracocha, hace referencia a ser una divinidad que da orden al mundo (pacha), como el Nous a Ananke, o el uno a la diada. Por otro lado, la misma etimología de la palabra hace referencia a su carácter androgénico, ya que *Wira*, como grasa hace referencia a la energía, que estaría al mundo de arriba, mientras que *cocha*, al agua, al mundo del abajo. Esta fue una de las primeras interpretaciones, lo que nos sugeriría su carácter androgénico. Otra referencia que nos sugeriría el carácter andrógino de este Dios, es su carácter múltiple, ya que, si bien puede entenderse como que tenía tres hijos, también puede entenderse como aspectos de un mismo Dios, que expresarían la visión cuatripartita andina” (2015, p. 142-143). Estamos de acuerdo cuando se señala que hay fuentes que apuntan al carácter andrógino de *Wiraqucha*, pero pensamos que tal concepto es inadecuado cuando se lo lleva más allá de sus límites, como cuando se menciona la polaridad arriba-abajo, uno-múltiple, etc. La androginia es pertinente en relación al género, pero cuando se usa como término para mediar las contradicciones, pensamos que es inadecuado. *Wiraqucha* es una divinidad andrógina, pero en relación a contradicciones distintas a las del género es más bien una divinidad mediadora. De manera que podríamos poner a la androginia como un caso de la función mediadora de las *wakas*.

metafísica occidental, y comenzar así una auténtica crítica a la filosofía. De modo que lo que Heidegger dice sobre la *Lichtung* también podemos sostenerlo sobre el *illa*:

Sin embargo, la Filosofía no sabe nada de la *Lichtung*. Es verdad que habla de la luz de la razón, pero no se preocupa por la *Lichtung* del Ser. El *lumen naturale*, luz de la razón, alumbra tan solo lo abierto. Sin duda que tiene relación con la *Lichtung*, pero contribuye tan poco a formarla que, más bien, necesita de ella para poder iluminar lo presente en la *Lichtung* (1999, p. 87).

Tanto el *illa* como el *Lichtung* son formas de captar el ser que considera en primer término su repliegue, por ello escapan a la metafísica. El pensar andino que asume la radical crítica de Heidegger a la metafísica occidental, entonces no se trata de tipo más de filosofía (como tampoco es filosofía lo que en última instancia propone Heidegger), no es en modo alguno «filosofía andina», corriente que no es otra cosa que la reducción del horizonte andino a la metafísica. El pensar andino mediante rodeos hermenéuticos intenta recuperar su autenticidad y originalidad, y ello lo hará rememorando el ser, recuperando lo sagrado del ser.

2.3.3. El repliegue y ocultamiento del ser en el interior de la *pacha*, el falso inca, la disputa por una *pacha* sin *kama* y la destrucción del *Tawantinsuyu*.

Retomando el texto del capítulo 14, la narración continúa de la siguiente forma:

Chaysi chay inga Huayna Capac ñisqaqa "mana ñam kaymanta kutisqachu; kayllapitaqmi kay ñustaywan quyaywan tiyasaq" ñispas huk runakta aylluntataq "qam riy, ñuqap rantiy 'Huayna Capac' kani ñispa Cuzcoman kutiy" ñispa ñirqan (Taylor, 2008, p. 74).

Esta es nuestra traducción:

Luego el inca Huayna Cápac dijo: "Ahora de aquí no volveré; en aquí no más viviré con esta mi ñusta, con mi amor", dijo a un hombre de su ayllu: "tu ve, di en mi cambio yo soy Huayna Cápac y vuelve al Cuzco" diciendo dijo.

Luego de que *Cuniraya Wiraqucha* ha abierto el confrecito, y ha salido la señora rubia y toda la *pacha* se ha iluminado, el inca al verla queda deslumbrado, y las palabras que pronuncia tienen un alto valor en relación a la suerte del orden establecido. Cuando Huayna Cápac dice: “*mana ñam kaymanta kutisaqchu*”, lo que significa “Ahora de aquí no volveré”, cabe resaltar que el verbo principal de la oración es *kutisaqchu*, el cual tiene como componente la raíz verbal *kuti-*, que significa volver, retornar, regresar, más el sufijo de primera persona tiempo futuro *saq-* y el sufijo de negación *-chu*. Pero precisamente el verbo está negado, con el *mana* que inicia la oración y el sufijo negativo *chu* que se pone al verbo al final, y creemos que esto es significativo, pues complementa la orden de *Cuniraya* “*ama ñam qampas ñuqapas rikunakusunchu*”, “ahora tú y yo no nos veremos”, pues aquí se hace más explícita la idea del no regreso, de ya no volver más el inca, ni tampoco la unión de *Wiraqucha* y el inca. Estas palabras hacen imposible pensar en un regreso o retorno, es la negación del *pachakuti*, y precisamente el verbo *kutiy* es el que usa el inca para enfatizar su deseo de permanecer en el no retorno con su señora amada.

Este anhelo de no retorno tiene una justificación, el inca ha encontrado plena satisfacción y contento con su amada, pues con esta señora rubia y crespa se ha de quedar, a su lado ha de vivir, lo que se connota con el verbo *tiyasaq*, tiempo futuro en primera persona del verbo *tiyay*, que significa asentarse, quedarse en un lugar, y por extensión vivir (DAMLQ). Como mencionamos, esta señora es la que hace de *chawpi* articulador y mediador entre el inca y *Cuniraya Wiraqucha*, de modo que es por la unión del inca con esta señora que se emparenta y une con *Cuniraya*. Se vuelve familia del dios, entra al ámbito de lo sagrado, entra por el *pachaqta* al *uku pacha*, donde el ser ya se ha replegado.

La unión del inca y la señora es la unión y fusión del orden de este mundo, *kay pacha*, con el orden del mundo divino, *hanan pacha*. En esta unión se está consumando la re-unión de los órdenes de la *pacha*, de modo que el todo llega a su

máxima expresión, a su auge, y para inmediatamente desaparecer. Las *wakas* y los *runas* están unidos por el ritual y la fiesta, pero están también separados por la cotidianidad y el desgaste de la facticidad. Por ello, muchos relatos de la tradición oral y popular sancionan la unión entre un mortal y una *waka*, como en el caso del cuento *El joven que subió al cielo*, copilado por J. M. Arguedas (1986)⁶⁷, que muestra la imposibilidad de tal tipo de amor, y la tristeza que su imposibilidad genera. Pero entonces la unión que cuenta el *Manuscrito* señala el final del orden que impide tal unión, la consumación de la *pacha* que se lleva consigo también esas prohibiciones, y más bien esa situación exige la unión como parte fundamental de la consumación misma.

Pero la unión del inca con la señora rubia puede ser la sutura esperada en relación a la ruptura del origen. Notemos que quien hace posible esta unión es el dios *Cuniraya*, él es el que hace de intermediario para que el inca y su hermana se junten. Pero en el segundo capítulo del *Manuscrito*, *Cuniraya* tiene su propia historia amorosa, la cual no termina en una unión. El dios se fija en *Cavillaca*, la embarazada usando sus artes de engañador, ella al percatarse de que ha sido víctima de una burla decide arrojar al mar con el fruto de esa relación. De modo que en esa historia podemos destacar la unión frustrada entre *Cuniraya* y *Cavillaca*, que simbolizan lo masculino y lo femenino, el sol y la tierra, lo fecundador y lo fecundado. Y esto es parte del sustrato mítico, de los símbolos fundamentales para la

⁶⁷ Esta historia está compilada en *Cantos y cuentos quechuas II*, y nos dice de un *maqta*, joven, se enamora de una estrella que bajaba a la tierra en forma de mujer y robaba papas en su chacra; el joven logra capturarla y la hace su esposa, tiene un hijo y viven juntos durante un tiempo. Pero ella decide volver al cielo, al *hanan pacha*, prometiendo volver. Pero el joven no hace caso de ello y va en su busca, con la ayuda del cóndor remonta el espacio que separa los mundos y llega al maravilloso cielo, descrito como una gran ciudad llena de riquezas. Él encuentra a su esposa, pero ésta lo reprende severamente, y debido a su falta ella ya no regresará jamás. De modo que el joven vuelve derrotado a su pueblo, sin esperanza ya de ser feliz. El cuento termina con estas palabras: “Y de este modo vivió, con una gran agonía en el corazón. —He aquí este corazón que amó tanto a una mujer. He vagado sufriendo todos los dolores. Y he de entregarme ahora a llanto” (Arguedas, 1986, p. 50). Este relato da cuenta de la imposibilidad de la reunión de dos órdenes diferentes, las jerarquías que el orden de la *pacha* dispone son inamovibles, no se pueden transgredir, y como en este caso, si se intentan solo traen graves pesares y una honda desdicha. Así son las cosas en el mundo vivificado con el *kama*, pero cuando el *kama* se agota y se va disolviendo el orden y la jerarquía, la unión es posible, como en el caso del inca y la ñusta rubia, pero ello implica a su vez una des-estructuración, el inminente final de la *pacha*. Podemos sugerir el siguiente orden de parejas: *Cuniraya-Cavilla*, el *maqta*-la estrella y el inca-la ñusta rubia, expresan en la primera figura un orden fundado en una no-reunión, este orden se mantiene en la segunda figura, pero en la tercera el orden ya se resquebraja y se hace posible la juntura, pero ello a cuenta del fin de la serie de figuras.

constitución del orden del mundo. Esta no-juntura termina siendo positiva, pues desencadena la búsqueda y persecución de *Cavillaca*, fundando el orden, donde los animales tienen cada cual una valoración. La fuerza masculina que no consigue a lo femenino hace emerger el orden, esta fuerza impone una estructura de valoración en la *pacha*, de modo que el orden nace de una insatisfacción de fondo. Por ello, lo opuesto, es decir, la unión de lo masculino y femenino, esta vez del inca y la señora rubia, cierra el ciclo de la *pacha* que ha mantenido un orden fundado en la no-unión de fondo. Podemos proponer que el lazo que se establece entre el inca y la señora rubia repara y cura la ruptura entre *Cuniraya* y *Cavillaca*, es decir, lo que en el principio se separó y fragmentó se ha consumado en una unión, se ha re-unido luego de una travesía de símbolos y figuras, atravesando un sinfín de contradicciones y oposiciones; la reconciliación final ha llegado, y con ello el ciclo se ha cerrado.

Dejemos por un momento posterior las instrucciones finales de Huayna Cápac a los suyos, y pasemos a citar el texto que continúa la narración:

Chay pachallataqsi chay señorawan chinkatamurqan, Cuniraya hinallataq. Chaymantas chay Huayna Capac ñisqanchik wañuptin hukpas hukpas "ñuqaraq" ñinakuspa apu kayninpaq taqwirirqan. Hinaptintaqsi Huiracochakunapas Caxamarcapi rikurimurqan. (Taylor, 2008, p. 74).

Lo que traducimos así:

En ese momento, con esa señora se ocultó, hizo lo mismo *Cuniraya*. Después de eso dijeron que al mismo tiempo que murió Huayna Cápac, unos y otros revolvieron todo, diciéndose mutuamente estos señores “yo primero”. Entonces aparecieron en Cajamarca los *Huiracohas*.

Centrémonos en la primera oración del texto, aquella que señala la acción que consume el ser, el ocultamiento esencial del ser. El texto dice: “*Chay pachallataqsi chay señorawan chinkatamurqan, Cuniraya hinallataq*”, “en ese momento, con esa señora se ocultó, hizo lo mismo *Cuniraya*”, donde hay que destacar que el ocultar

se señala por el verbo *chinkay*, presente en la construcción *chinkatamurqan*, tiempo pasado tercer persona del verbo señalado⁶⁸. En el pasaje que señalamos, el inca, su señora y *Cuniraya* ingresan por una *pachaqkta*, se sumergen en el interior de la *pacha*, los tres se ocultan, se pierden en una suerte de *chinkana* del ser, en la *pachaqkta* que los conducirá al *uku pacha*, al interior del mundo donde se haya replegado el ser.

La acción simbólica de ocultarse consume míticamente la captación del ser en el horizonte del *Dasein* andino, por ello podemos decir lo siguiente en relación al ocultamiento del inca, su coya y *Cuniraya*:

Así pues, y pensando desde la perspectiva de la verdad como desocultamiento, el encubrimiento es el no-desocultamiento y por ende la no-verdad más auténtica y propia de la esencia de la verdad. El encubrimiento de lo ente en su totalidad no se presenta sólo a posteriori como consecuencia del fragmentario conocimiento de lo ente. El encubrimiento de lo ente en su totalidad, la auténtica no-verdad, es más antiguo que todo carácter abierto de este o aquel ente. También es más antiguo que el propio dejar ser, el cual, desencubriendo, ya mantiene oculto y se comporta ateniéndose al encubrimiento. ¿Qué preserva el dejar ser en esta relación con el encubrimiento? Nada menos que el encubrimiento de lo que está oculto en su totalidad, de lo ente como tal, es decir, del misterio. No se trata de un misterio aislado sobre esto o aquello, sino sólo de una única cosa: que, en general, el misterio (el

⁶⁸Este verbo hace alusión a la *chinkana*, una palabra que designa a los lugares por los que se desaparece, así, por ejemplo, *chinkanas* son los pasajes laberínticos en los templos o *wakas*, zonas sagradas donde se comulgaba con los dioses. Y en el castellano andino actual *chinkanas* son los lugares donde uno va a perderse, cantinas o bares donde el alcohol cumple un papel catártico. Zenón Depaz es quien señala la potencialidad de este término, que felizmente ha pasado a nuestro español andino. Sobre este punto escribe: “El término *chinkay*, que Taylor traduce por “desaparecer para siempre” y Arguedas simplemente como “desaparecer”, aquí significa ante todo ocultarse, así se vincula, por ejemplo, con el término *Chinkana* que alude a un lugar en que uno se oculta, poniendo en juego un campo semántico que abarca desde los antiguos laberintos pétreos prehispánicos, hasta los bares de “perdición” en el habla popular andino de hoy” (2015, p.235). Si quisiéramos traducir al quechua la idea del ocultamiento del ser, el término *chinkay* es fundamental, y más aún el lugar donde algo se oculta, la *chinkana*; tendríamos que hablar de una suerte de *chinkana* del ser, como una suerte de lugar donde se oculta. El *kama* se oculta, se pierde en las *chinkanas*, por ese motivo hay muchas narraciones de la tradición popular andina que dice que, al ingresar a cuevas y pasajes subterráneos, *chinkanas*, uno puede llegar a un mundo extraordinario, lleno de vida y fuerza, donde las cosas están siempre fructifican, el Inca sigue vivo y gobernando. A través de la *chinkana* vemos la relación entre el capítulo 14 del *Manuscrito* como el mito de Inkari, pues el *kama* agotado ya se repliega, se va a ocultarse a una *chinkana*, vía un *ceque* trazado que hace mundo, *pachaq*; en el *uku pacha*, que sería la *chinkana* del ser por excelencia, está el *kama* replegado. Así mismo la cabeza del Inca, que según el mito de Inkari se regenera y crece desde ahí su cuerpo, se entierra, vuelve al seno de la tierra, se oculta en el *uku pacha* también.

encubrimiento de lo oculto) penetra y domina como tal todo el ser-aquí del hombre (Heidegger, 2001, p.194).

Heidegger pone de relieve que la no-verdad es la esencia de la verdad, que el ocultamiento es lo esencial del des-ocultamiento. Esto también se plasma en la narración mítica andina, pues quienes sostienen el desocultamiento, quienes abren el mundo de modo eminente, el *Dasein* divino y el que somos nosotros, se sumergen en el ocultamiento, y ello por necesidad conforme destino. La des-aparición de *Wiraqucha* y el inca marcan al mismo tiempo el modo más alto como se puede dar cuenta del ser, pues muestra al ser en su desaparición; el ocultamiento de estos personajes, su ingreso a través del *pachaqkta* al *tiqsi*, su ingreso a una suerte de *chinkana* del fundamento, es el ocultamiento del ser, pues con ese acto simbólico se está diciendo que el ser ya se ha ocultado, se ha agotado el *kama* y se ha replegado, llevándose consigo el orden y los garantes de este orden. El acto de ocultarse, *chinkatamurqan*, es el modo como la no-verdad, el no desocultamiento, marca el horizonte de sentido del *Dasein* andino, mostrando el ser en su faz más propia, en su repliegue y huida, al modo como vimos también lo presenta el *illa*, una luz menor que en su relampaguear muestra lo que es, para inmediatamente ocultarse.

Heidegger no solo dice que la no-verdad es más esencial que la verdad, sino que además es más antigua. Lo mismo puede testificarse desde los mitos andinos, pues lo más antiguo que existe, lo que está en el *ancha ñawpa pacha*, es la *waka Tutañamca-Yanañamca*, que simboliza la oscuridad, la noche envuelta en tinieblas⁶⁹, lo que puede tomarse como signo de la no-verdad, del ocultamiento y lo

⁶⁹ Esto nos lleva a fijarnos en el simbolismo alrededor de la oscuridad, de la noche. Si bien, la comprensión occidental ha sido marcada por la prioridad de las metáforas solares, existe una tendencia subterránea y marginal que privilegia lo opuesto, la noche y la oscuridad como aspectos absolutos y originarios. La teología negativa, por ejemplo, tiene como núcleo de sus símbolos la oscuridad, «las tinieblas luminosas» de las que hablan los místicos. Pero nos llama más la atención la sensibilidad romántica sobre la oscuridad; *Himnos a la Noche* de Novalis es la máxima expresión de ese sentimiento contra-solar, que aspira a reivindicar la originalidad de la oscuridad. Novalis comienza con una falsa invocación al sol, la luz y su poder, los deja de lado y se vuelve a la noche: “Pero me vuelvo hacia el valle, a la sacra, indecible, misteriosa Noche. Lejos yace el mundo –sumido en una profunda gruta- desierta y solitaria es su estancia... ¿Qué es lo que, de repente, tan lleno de presagios, brota en el fondo del corazón y sorbe la brisa suave de la melancolía? ¿Te complaces también en nosotros,

no-manifiesto, lo que por ello está en el principio de todo, siendo lo más antiguo. La no-apertura y la latencia del ser en la noche primigenia está captado míticamente en el comienzo del *Manuscrito de Huarochirí*, y como señala Heidegger, este ocultamiento de lo ente como tal, es el misterio supremo, el encubrimiento de lo oculto, del ser que no sale a la luz, que siempre se repliega en toda mostración. En el horizonte andino esto se ha reconocido como el *illa* en tanto forma de darse del *kama* (el ser), pues este *illa* es la manifestación ocultante del ser, pues a la par que iluminaba con su relampaguear se ocultaba de inmediato, captando simbólicamente el misterio del ser, haciéndolo el misterio del *illa*.

Enfoquemos ahora el pasaje desde la experiencia de Huayna Cápac. Todo lo que se narra es para el inca una experiencia mística, pues de esa forma se le ha revelado el ser, vía la mediación de *Wiraqucha*, y el ser se ha mostrado como mujer (la señora rubia), luz menor (*illa*) y ocultamiento (*chinkatamurqa*). El inca está embargado del sentimiento *wakico*, pues la *pacha* se le manifiesta en su ser mismo, como lo que hace mundo, *pachaqkta*. El sentimiento de ver a la *pacha* como *waka* (sagrada) alcanza su punto máximo en relación a la señora con la que el inca se ha de quedar par siempre en el *uku pacha*, pues esta señora es la compañera que ha esperado, con la que se ha de quedar por toda la eternidad. Esto le lleva a un estado de arrobamiento místico, pues ya nada de lo humano le interesa, nada le importa,

Noche oscura? ¿Qué es lo que ocultas bajo tu manto, que, con fuerza invisible, toca mi alma? Un bálsamo precioso destila de tu mano, como de un haz de adormideras. Por ti levantan el vuelo las pesadas alas del espíritu. Oscuramente, inefablemente nos sentimos movidos –alegre y asustado, veo ante mí un rostro grave, un rostro dulce y piadoso se inclina hacia mí, y, entre la infinita maraña de sus rizos, reconozco la dulce juventud de la Madre. ¡Qué pobre y pequeña me parece ahora la Luz! - ¡Qué alegre y bendita la despedida del día! – Así, sólo porque la Noche aleja de ti a tus servidores, por esto sólo sembraste en las inmensidades del espacio las esferas luminosas, para que pregonaran tu omnipotencia –tu regreso – durante el tiempo de tu ausencia. Más celeste que aquellas centelleantes estrellas nos parecen los ojos infinitos que abrió la Noche en nosotros” (1984, p.7-8). Esta sensibilidad crea un puente con el modo de sentir andino, pues precisamente en ambas comprensiones la oscuridad es la base del mundo, el abismo del fundamento del que surge todo. Nuestra investigación no participa de la visión dicotómica y reductiva que contrapone Occidente al mundo andino, pensamos que hay muchas corrientes de pensamiento occidentales que pueden empatizar con el mundo andino, y precisamente este culto a la noche que expresa Novalis se encuentra con la prioridad de las *wakas Tutañamca-Yanañamca*. Y si consideramos la lectura de Zenón Depaz, quien sugiere que en medio de ambas *wakas* está *Chawpiñamca*, entonces ella es la Noche de la que habla Novalis, la virgen madre que cobija en su seno al todo. Podemos proyectar que una apropiación de la sensibilidad romántica podría configurar una hermenéutica de los mitos andinos, teniendo como centro los símbolos de la oscuridad, la noche y las tinieblas, contraponiéndose a la luz violenta de la Ilustración, del iluminismo metafísico hegemónico en la modernidad.

solo quiere quedarse para siempre con su mujer. Huayna Cápac es un *Dasein* eminente, pues al ser inca es el garante del orden de la *pacha*, mantiene abierto el ser junto a *Wiraqucha*. Pero todo esto ya no importa, no tiene ningun valor, primero porque el mismo *Wiraqucha* es quien se lo muestra y, en segundo lugar, porque ha encontrado algo más importante, la realización de su ser en el amor a su coya, a su compañera divina. Por ese motivo Huayna Cápac puede dejar su puesto con suma calma, pues ya todo está consumado y realizado. Él, como *Dasein* eminente entre los *runas*, ha sido testigo de la manifestación más excelsa y suprema del ser, por ello ya todo lo demás da igual⁷⁰.

En la analítica del *Dasein* mítico andino hablamos de la autenticidad, y consistía en mantenerse fiel al ser, en otras palabras, en escuchar al ser y actuar conforme a lo que es. Siguiendo ese precepto distinguimos dos modos de ser auténtico. El primero se daba cuando el ser se manifestaba, cuando hacia mundo y se desocultaba, dando origen a la fiesta como modo de realización de un ser ya abierto y manifestado. El segundo se daba cuando el ser ya se ha replegado, pues en cuanto fuerza y energía que hace que los seres sean lo que son, *kama*, se agota, por ello se oculta, y da origen a una forma de autenticidad que niega la *pacha*, que niega el orden que se ha establecido. El caso de Huayna Cápac es la primera muestra de este modo negativo de ser auténtico, pues con su acción de abandonar

⁷⁰ La experiencia del inca es muy parecida a la de un personaje en un relato de Borges. En el cuento *La escritura de dios*, el maestro argentino cuenta la suerte de un sacerdote azteca prisionero de Pedro de Alvarado, torturado varias veces para que revele la ubicación de los tesoros. Todos los sufrimientos terminan cuando el sacerdote logra descifrar el nombre de su dios en las manchas de un jaguar que está al lado de su prisión. Él tiene en su posesión el nombre del dios, que equivale a la esencia del mismo dios, la experiencia de lo que es la deidad. Una vez que le ha sido revelado esto ya puede morir en paz. Borges dice sobre el estado de este sacerdote: “Quien ha entrevisto el universo, quien ha entrevisto los ardientes designios del universo, no puede pensar en un hombre, en sus triviales dichas o desventuras, aunque ese hombre sea él. Ese hombre ha sido él y ahora no le importa. Qué le importa la suerte de aquel otro, qué le importa la nación de aquel otro, si él, ahora es nadie. Por eso no pronuncio la formula, por eso dejo que me olviden los días, acostado en la oscuridad” (Borges, 2000, p. 84). Lo mismo puede decirse del inca, que al igual que el sacerdote azteca tiene la experiencia mística de la revelación del ser, de lo que es y hace que las cosas sean lo que son, sea esto una deidad o el fluir del *kama*. Con la experiencia de la revelación del ser Huayna Cápac ya “no puede pensar en un hombre”, aunque este hombre sea él mismo, el inca, el ser más importante del *Tawantinsuyu*, no le importa el fin inminente de su reinado y del orden instaurado a manos de los bárbaros *huiracochas* (podemos suponer que él y *Cuniraya* ya saben todo lo que va a pasar, por ello este movimiento de repliegue), tampoco le importa la suerte de sus compañeros y semejantes, él está renunciando gozosamente a todo eso, y se entrega sin más al ocultamiento, a esa suerte de oscuridad originaria en el interior de la *pacha*.

su imperio, sus responsabilidades y todo lo relativo a su puesto como inca (*axis mundi* del *Tawantinsuyo*) no hace otra cosa que seguir lo que es, lo que el ser le ha mostrado, y ello a través de lo que *Wiraqucha* le ha revelado su ser.

Lo más destacable de cómo el inca se hace auténtico, en la negación del orden del *Tawantinsuyo* tiene que ver con su apertura al ser que se oculta, es el privilegio de la disposición afectiva, de haber pre-sentido lo que había de suceder, ello en base al sentimiento del amor, éste le hace ver el mundo como nada, haciendo que lo abandone. El sentimiento de amor que el inca tiene hacia su *coya* rubia y crespita es el hilo conductor de su resolución como ser-auténtico. Ante esta inusual dama, el inca se enamora inmediatamente, significa para él lo máximamente sagrado, pues concentra todo el ser, es la *pacha* misma en tanto femenina, también es el sol en tanto hermana de *Wiraqucha*, y además su aparición es una sola con el resplandor final del *illa*. Desde la disposición afectiva del amor y la escucha atenta a lo que es, Huayna Cápac, un *Dasein* privilegiado, se ha resuelto en una existencia propia, es un ser-auténtico en la consumación final del ser en el horizonte de sentido andino originario. El inca es auténtico en tanto da inicio al movimiento de negación y repliegue del ser.

Esto último nos lleva a centrarnos en las órdenes finales que da el inca a los suyos, por lo cual retomamos sus palabras. Antes de que desaparezca para siempre, llama a uno de sus familiares y le dice: “*qam riy, ñuqap rantiy 'Huayna Capac' kani ñispa Cuzcoman kutiy*”, “tu ve, di en mi cambio 'yo soy Huayna Capac' y vuelve al Cuzco”. Esto puede interpretarse en relación al abandono del orden, pues el inca deja su puesto como *chawpi* articulador del orden político, y su lugar lo ocupa una especie de doble, un familiar suyo que lo reemplaza para dar solo la apariencia de que las cosas siguen como antes. Quien vuelve al Cuzco y quien gobierna es un inca falso, alguien que solo sigue el juego de ocultamiento que el propio inca ha iniciado.

Los sucesos posteriores son por todos conocidos, pues con ellos se inicia “la historia del Perú”: “*Chaymantas chay Huayna Capac ñisqanchik wañuptin hukpas hukpas "ñuqaraq" ñinakuspa apu kayninpaq taqwirirqa. Hinaptintaqsi Huiracochakunapas Caxamarcapa rikurimurqa*”. “Después de eso dijeron que al mismo tiempo que murió Huayna Cápac, unos y otros revolvieron todo, diciéndose mutuamente estos señores “yo primero”. Entonces aparecieron en Cajamarca los *Huiracohas*”. La enfermedad y muerte del inca a causa del sarampión, la guerra entre las panacas de Quito y Cuzco, el enfrentamiento entre Atawallpa y Waskar, la captura y muerte del inca, etc., todos estos hechos fundantes del Perú, se habrían dado, pero no tendrían que ver con el inca ni el *Tawantinsuyu*, pues ya se habían replegado. Todo lo que la historia nos ha enseñado habría obviado que el *Tawantinsuyu* ya no tenía ser, es decir, que el *kama* se había agotado y por ello le era necesario ocultarse y dar paso a la desintegración, al revés y vuelta del orden de la *pacha*⁷¹.

⁷¹ A partir de nuestra interpretación del cap. 14, podemos dar una respuesta a una de las interrogantes centrales de la historia del Perú, ¿Por qué cayó el *Tawantinsuyu*? Varias respuestas se han dado, la mayoría desde la visión científica y/o historiográfica, en nuestro caso ensayaremos una respuesta desde el propio horizonte de sentido andino. Lo que causó el declinar del *Tawantinsuyu* fue la retirada u ocultamiento del *kama*, debido al ingreso al *uku pacha* de *Cuniraya Wiraqucha* y el *inca*, y ello produjo el deterioro de la *pacha*, de su orden y disposición, haciendo que se fragmente el orden social y político. La retirada del *kama* fue captada en Huarochirí por *Quita Pariasca*, quien asumió entonces el fin de todo el orden establecido. Es muy probable que en otras latitudes otros sabios se hayan percatado de lo mismo, lo que les haya llevado a dar por concluida la edad del *Tawantinsuyu* incaico, asumiendo como liquidado el orden y armonía garantizada por el inca. Este evento explica que los diversos jefes tribales y curacas buscaran desprenderse del orden incaico, rebelándose y separándose de la estructura del *Tawantinsuyu*, apostando por su autonomía local. De este modo queda preparado el terreno para la invasión española, pues llegan a un mundo que ya ha terminado, que ha concluido su ciclo, y está maduro para negarse a sí mismo. En base a esto proponemos que los españoles no causaron la ruina del imperio incaico, éste ya se había finiquitado antes, ya era una estructura sin vida, una *pacha* sin *kama*.

Capítulo III: El ocultamiento y la negación del ser.

En este capítulo vamos a realizar una interpretación del capítulo 18 del *Manuscrito de Huarochirí*, pues lo consideramos clave en el proyecto de mostrar el ser en el horizonte de sentido del *Dasein* andino, y en este caso un modo de ser eminente, el ser que se oculta y niega. Consideramos que el capítulo 14 y el 18 están vinculados en tanto dan cuenta del darse del ser en tanto ocultamiento y negación. En el contenido de ambos capítulos encontramos una suerte de continuidad y paralelo, pues si en el cap. 14 se daba cuenta de la revelación del ser de *Cuniraya Wiraqucha* y con ello de la retirada del inca, y de la posterior llegada de los españoles, en el cap. 18 se da un paralelo respecto de dicha anticipación, pues ahí también se revela lo esencial, que la *pacha* ya ha perdido su ser, que el ser se ha retirado y el mundo es solo ya un cascaron vacío. Pero en el cap. 18 tenemos también una suerte de continuidad con respecto al 14, pues si en este la presencia de los *huiracochas* fue solo avizorada al final, aquí ellos aparecen de manera nítida, dejando bien en claro sus rasgos y sus intenciones. Se da la irrupción violenta y bárbara del hombre occidental en el horizonte del *Dasein* andino, y con ello el enfrentamiento de una metafísica filosófica, monoteísta y violenta con la comprensión del ser del *Dasein* andino.

Podemos establecer una relación más entre el capítulo 14 y el 18, pues en ambos se lee el fenómeno del ocultamiento del ser. Este acontecimiento se capta el cap. 14 desde el centro del *Tawantinsuyu*, por la figura central de esta *pacha*, por el inca. El ser que se oculta es captado en el centro, y tal vez por ello todavía no procesado debidamente, dada la persistencia que todo centro exhibe. En el cap. 18 se capta el mismo fenómeno, pero desde un lugar diferente, todo pasa en Huarochirí, zona periférica en relación al Cuzco. Y tal vez por ello, por estar alejado del centro, se da una comprensión más cabal de lo que está pasando y de lo que va ha pasar. Pero esta constación, a su vez también es periférica en Huarochirí,

pues solo es captada por un sabio que tiene todos los signos de lo marginal, *Quita Pariasca*, quien desde lejos vio mejor lo que estaba pasando.

Dada la crucial importancia del capítulo 18 en nuestra investigación, decidimos presentar y traducir de modo integro dicho capítulo. Nuestra traducción es tentativa, y de ante mano cabe decir que recoge los aportes de las traducciones de Gerald Taylor y José María Arguedas, además de la traducción parcial del texto que Zenón Depaz ha realizado en su propia investigación. Nosotros mantenemos nuestro estilo de traducir, considerando que es el modo más verosímil de darle voz a quien narra las historias de Huarochirí. La exposición del texto, a diferencia del cap. 14, tendrá la ventaja de tener previamente de conjunto el texto en general, porque luego volveremos a cada parte, intentado elucidar su sentido. Este es el texto del capítulo 18 que recogemos de la versión de Taylor:

Ñam ari ingap Pariacaca yupaychasqanta huacasa tiyasqantawanpas rimarqanchik. Pay ingataqsi kamachirqan “hanan Yauyo rurin Yauyomanta kimsachunka Pariacacakta pura killapi servichun” ñispa. Chaysi chaykama kimsachunka runa servirqan chunka pichqayuq punchawmantakama qaraspa mikuchispa.

Chaysi huk punchawqa huk llamawan Yaurihuanaca sutiyuq llamawan mucharqanku. Chaysi chay kimsachunkamanta huqin llakwas Quita Pariasca sutiyuq runaqa, may pacham chay kimsachunka runakuna ñatinta sunquta llamapmanta rikurqan, chay pacha ñispa ñirqan: “a atac, manam allichu pacha, wawqui; qipampiq kay Pariacaca yayanchik purumanqataqmi” nispas rimarqan. Chaysi chay wakin nin runakunaqa “manam; qasim rimanki; allim; imaktam qam yachanki” ñispas ñirqanku.

Chaysi hukninqa “say, Quita Pariasca, imamantam qam unanchanki; kay sunqunpiqa ancha alliktam Pariacaca yayanchik riman” ñispa ñiptinsi payqa manas sunqunta rikuyapaqpas qayllaykurqanchu. Karullamanta qawaspataqsi ima hamutarqan. Chaysi rimaspapas “kikin Pariacaca ñin, wawqi” ñispa chaykunaktapas ayñirqan.

Chaysi millaypikama chay Quita Pariasca ñirqan: “llakwas asnaq runa, imaktam chay yachan; yayanchik Pariacaca chinchaysuyo ñisqa maykama runayummi tiyakun; chaychu purumanman; imaktam chayqan runaqa yacham” ñispas ancha piñaspakama ñirqanku.

Kay ñisqanmanta ancha pisi punchawmantataqsi “ñam Huiracocha Caxamarcapí rikurimun” ñiqta uyarirqanku.

Chaymanta kay checamanta Tamalliuya Caxalliuya sutiyaq Cacasica ayllutaq chay Pariacacap yanan tiyasqa. Chay pachas Pariacacapi kimsachunka sacerdotekuna tiyaspa kay Caxalliuya Tamalliuya sutiyaq tukuy nin manta yuyaqnin karqan. Chaysi Huiracocha chayman chayaspaqa “kay wakap qullqin pachan maymi” ñispas tapurqan. Chaysi paykunaqa manataq willakuyta munaqanchu. Hina kaptinsi Huiracochaqa piñarisqa uqsakta tawqarichispa Caxalliuya rupachirqan. Chaysi ña patmanta usqa rupaptinsi wayraqa pukurimurqan. Chaysi ancha ñakarisparaq chay runapas kawsarirqan. Chay pacharaqsi chay pachankunakta ima haykantapas Huiracochaman qurqanku.

Chay pachas tukuynin runakuna “ancha chiqantataqmi ñiwasqa kanchik chay llakwas Quita Pariasca, wawqi; haku chiqirsuntaq; mana ñam allichu pacha” ñispas tukuynin llaqtankama chiqirimurqan. Chaysi kay Checamanta ruspaqa runapas ña alliyaspa huk Pariacaca churinta Macahuisa sutiyaqta aparispa Quintip llantapi Limca sutiyaq llaqtapi chaymurqan. Kaykunaktam kay qipan capitulopi rimasun (2009, p.84).

Presentamos la siguiente traducción:

Si, ahora, hablamos contando como ha servido el inca *huacsa* de *Pariaqaqa*. El inca mandó: “de los yauyos de arriba y de los yauyos de abajo treinta harán servir a *Pariaqaqa* en los días de luna llena” dijo. Después, treinta hombres sirvieron, a partir del día quince dando y haciendo comer.

Luego, un día con una llama llamada *Yaurihuanaca*, con esa llama adoraron. En eso, de esos treinta, uno de entre los *llakwas*, un hombre llamado *Quita Pariasca*, cuando esos treinta hombres miraron el hígado y el corazón de la llama, en ese momento dijo diciendo: “a *atatu*, no está bien la *pacha*, hermanos; en después este nuestro padre *Pariaqaqa* será *purun*” diciendo habló. En eso, algunos de entre los hombres dicen: “no es cierto, habla tranquilo, (la *pacha*) está bien, qué sabes tú”, diciendo dijeron.

Después, uno de entre ellos: “Oye, *Quita Pariasca*, tú de qué manera interpretas; en este corazón muy bien nuestro padre *Pariaqaqa* habla” dijo, y al mismo tiempo él (*Quita Pariasca*) no compareció para mirar el corazón. Solo desde lejos miraba, algo pensó. Luego ha hablado: “el mismo *Pariaqaqa* dice, hermanos” diciendo así contradecía a esos hombres.

Esos en desprecio de *Quita Pariasca* dijeron: “*llawkas* hombre apestoso, ese qué sabe; nuestro padre *Pariaqaqa* se asienta hasta donde es el Chinchaysuyo, tiene hombres; cómo así será *purun*; qué sabe ese hombre”, diciendo dijeron muy enojados.

De eso que habían dicho, de muy pocos días “ahora *huiracochas* aparecen en Cajamarca” lo dicho oyeron.

Después de eso, de los Checas, del ayllu de *Cacasica*, había alguien llamado *Tamalliuya Caxalliuya*, vivía como su *yana* (sirviente) de *Pariaqaqa*. En ese momento treinta sacerdotes estaban sirviendo, este *Caxalliuya Tamalliuya* de todo lo que se decía él era el que recordaba. Luego, el *huiracocha* hacía ahí ha llegado “de este *waka* su oro y su ropa dónde están”, diciendo preguntó. Ellos no quisieron contestar. De ese modo, *huiracocha* estuvieron muy enojados e hicieron amontonar paja e hicieron quemar a *Caxalliuya*. Luego, ya la mitad de la paja ardió, pero el viento soplo. Muy adolorido este hombre vivió. En ese momento, las ropas y cuanto había dieron a *huiracocha*.

En ese momento, todos los hombres dicen: “mucho verdad ese *llakwas Quita Pariasca* nos dijo, vamos a dispersarnos; la *pacha* ya no está bien”, diciendo dijeron todos, se dispersaron hasta su pueblo. Después este hombre quemado de Checa, está convaleciente, a un hijo de *Pariaqaqa*, llamado *Macahuisa*, ha llevado a *Quinti*, al pueblecito llamado *Limca*, al pueblo llegó. De estos en este siguiente capítulo hablaremos.

La narración comienza con la fiesta de *Pariaqaqa*, momento de máxima sacralidad, uno de los modos privilegiados en los que el *Dasein* andino se hace auténtico. La fiesta celebraba el *wiñay* de la *pacha*, el florecimiento y la maduración de todos los seres, el que estos entes hayan llegado a su plenitud y la máxima potencia de su *kama*. La fiesta está en consonancia con el *kama*, la celebración se da sobre la base de su despliegue.

Estamos en el contexto de celebración de la fiesta, un culto que como dice el texto es realizado por treinta sacerdotes, *huacasas* de *Pariaqaqa*, los cuales se encargan del canto y el baile en honor al dios. Dentro de los rituales celebratorios, la constatación del orden de la *pacha* es uno de los más importantes. Los sacerdotes tienen que dar cuenta de cómo se da el *kama*, de cómo se están dando las cosas. Para ello se hace necesaria la presencia de una llama. El texto dice lo

siguiente sobre esto: “*Luego, un día con una llama llamada Yaurihuanaca, con esa llama adoraron*”. Detengámonos aquí para elucidar un par de cuestiones, la primera por qué se trata de una llama y no de otro animal y, la segunda, cuestión es el significado del nombre de esta llama.

3.1. El significado de la llama *Yaurihuanaca*.

La llama es el *Dasein*-animal privilegiado en la comprensión del ser. La pregunta por el ser se dirigirá hacia la llama como ente que puede decir y dar cuenta del *kama*. Para entender que hace a este ente tan especial en el horizonte de sentido andino tenemos que remitirnos al *hanan pacha*. En su observación de los cielos los pueblos andinos no solo identificaron estrellas y similares, sino que en medio de la Vía Láctea encontraron que las manchas oscuras tenían formas de seres importantes para ellos. De modo que se puede hablar de constelaciones oscuras, y la figura de la llama (*Yacana*) y su cría están en el centro de las constelaciones⁷².

El *Manuscrito de Huarochirí* da cuenta de esto en el capítulo 29, dándole el nombre de *Yacana* a la constelación oscura de la llama. Se dice que *Yacana* da el ser a todas las llamas, es la fuente de su *kama*, su *kamaqin*; baja al *kay pacha* y el *runa* que tiene la dicha de verla puede usar su lana, pues esta tiene propiedades

⁷² Al respecto del tema remitimos al libro *Astronomía inka* de Erwin Salazar Garcés, quien da cuenta de estas constelaciones oscuras, y sobre *Yacana* dice: “**Otros nombres:** La Llama Negra, Yana Llama, La Llama hembra, La Llama Celestial, La Llama Cósmica. **Ubicación:** Hemisferio Celeste del Sur; Ocupa zonas de las constelaciones modernas Centauro, Circinus, Norma, Lupus, Scorpio y Ara. Aparecen por la noche en el mes de abril – mayo y se queda hasta octubre. Por las madrugadas aparece a fines del mes de noviembre y se queda por toda la temporada de lluvia. Esta es la “llama mayor”, la que maneja el “olimpio quechua” del Hanan Pacha. Su nombre exacto se desconoce porque no hay muchas versiones que lo expliquen. El nombre más conocido es Yakana cuya fuente está en el llamado Manuscrito de Huarochirí. Ningún diccionario quechua antiguo consigna este nombre y al parecer es una palabra deformada y derivada de Llama kamaq o el animador espiritual u ordenador de las llamas; es decir, el jefe, el que dirige. En suma, una Illa celestial oscura. Su otro nombre es Qatachillay cuyo significado tampoco ha sido explicado pero que popularmente se traduce como la llama hembra que está apta para ser cubierta por un macho; es decir, una llama procreadora, generadora de vida. Hay versiones que dicen que el verdadero nombre sería “Qataq Chillay”, enfatizando el concepto arriba citado y otros que dicen que más bien era “Qatachiq Illa” explicando con ello la intervención de una energía fecundadora celestial que influiría en la multiplicidad de las llamas de la tierra. En todos los casos se trata de un Illa cósmica o celestial, deidad celeste que patrocina y vela por la salud e incremento del ganado auquérido” (2014, p.248-249).

mágicas, hace que se multipliquen las llamas. *Yacana* tiene como función la regulación del ciclo del agua, pues ella la bebe impidiendo así las inundaciones que pudieran arrasarse con todos. En el capítulo 3 del *Manuscrito* podemos encontrar un caso de desequilibrio, pues se cuenta de un diluvio, de un desborde del mar de arriba, el cual es conocido y sabido por una llama macho, el cual luego de un altercado con su pastor le pone en aviso de lo que sucederá, aconsejándole irse al cerro *Wilkakoto*, que no será cubierto por las aguas.

La llama ocupa un papel protagónico en el orden de la *pacha*, ella está en el centro de los cielos y por ello es el ente en el que mejor se puede leer la situación del todo. El horizonte de sentido del *Dasein* mítico andino puede asumirse como un conjunto concatenado y ordenado de signos y símbolos, *unanchan*, formándose así un texto que es posible de leer en múltiples sentidos, es un texto multidimensional. El texto que tiene un símbolo eminente, la llama del *hanan pacha*, *Yacana*, la cual al estar en el *chawpi* (centro) del *Hatun Mayu* (así se conocía la Vía Láctea, que quiere decir “gran río”) puede dar cuenta de la situación del todo. Se capta así la situación de la *pacha* en general, sabe cómo está el *kama*. Hay que recordar que el *kama* es el ser y que se manifiesta como grasa, sangre o agua. Esto último es relevante en el caso de *Yacana*, pues al haberse agotado el *kama*, es quien manifiesta que el orden de la *pacha* ya no está bien, que el ser ya no se despliega si no que entra en una fase de repliegue. Pero en este caso el final del orden de la *pacha* no viene en la forma de una inundación o un diluvio, si no que llega con los *huiracochas*, los cuales en un primer momento fueron denominados *Qapaq Qucha*, señores del mar, lo que nos da la idea de que el fin del orden andino se asocia a lo que viene de las aguas⁷³.

⁷³ La notable investigación de Edmundo Guillén, *Versión inka de la conquista*, recoge testimonios de indígenas que fueron testigos de la llegada de los españoles, y precisamente se aclara que en un primer momento fueron llamados *Qapaq Quchakuna*, es decir, “señores del mar”. Al respecto Guillén escribe: “El testigo presencial don Sebastián Yacoblica, refiere “Que estando en el Cuzco en servicio de Guascar Ynga llegó allí la nueva de cómo habían llegado a la costa del Perú, ciertas gentes que llamaban Capacochas que decían hijos de la mar y que éstos habían desembarcado y poblado un pueblo en el valle de Tangarara” (fo. 59v)” (1974, p. 139). Y sobre el término, aclara ahí mismo en una nota a pie de página: “El vocablo “capacocha” (Qhapaq kocha), resulta del runa simi: “Capac, rey, emperador, rico” y de “Cocha”, mar, generalmente”, según aparece en los vocabularios de fray Domingo de Santo Tomás (1560), y de Diego Gonzales de Holguín (1608). Si bien ambos términos unidos, literalmente pudieran significar tanto como “reyes del mar”, los testigos Yauku Willka y

De este modo, la pregunta por el ser, la indagación por el *kama*, se realiza a la llama, la cual es la expresión de la llama del *hana pacha*, *Yacana*, pues todas las llamas son por el arquetipo celestial, reciben su *kama* de ella. El ente que está en condiciones de manifestar el orden y estado de la *pacha* es la llama, dada su ubicación central en el cielo, el cual está poblado de otros arquetipos que también son fuente de su *kama*. La importancia ritual de la llama es justificada por su centralidad en el orden, por ser un símbolo privilegiado del cielo, pues implica en sí misma a todos los otros símbolos, da cuenta de los signos que configuran la *pacha*. En la llama puede leerse el ser, y es lo que los sacerdotes de *Pariaqaqa* van a realizar, como momento clave en el aseguramiento del orden, pensando que ha de confirmarse la estabilidad del todo.

En segundo lugar, tenemos que dilucidar el nombre de la llama que se va a sacrificar. En el texto que citamos aparece su nombre, *Yaurihuanaca*, sobre su significado seguimos la interpretación que da Zenón Depaz:

En su *Vocabulario*, González Holguín señala como significado de *huanacu* el de “carnero silvestre”, es decir el de un auquénido indómito montaraz, que en la cosmovisión andina constituye el ganado o chacra del monte, de la *sallqa*. Por otra parte, el término *yauri* designa una aguja grande y gruesa, pero podía designar también una varilla que tuviera esa forma, sentido en el que es usado en tiempos del *Manuscrito de Huarochirí* por Joan de Santa Cruz Pachacuti Yamqui Salcamaygua para referirse a una varilla de madera entregada por *Tunapa* (*Wiraqucha*) a los fundadores del linaje inca, que en manos de *Manco Inca* se convirtió en varilla de oro con propiedades taumáturgicas, al parecer referidas a su condición de *axis mundi*, es decir, de eje que conecta mundos y vincula a la divinidad. En ese juego simbólico el nombre de la llama sacrificada, *Yauriwanaqa*, parece reforzar la condición de nexo textual en cuyas entrañas se manifiesta el estado del cosmos andino, anunciando tiempos de dispersión o vuelta a la semilla, que *Quita Pariasca* logró interpretar (*hamutay*) sagazmente (2015, p. 290 – 291).

Chuqui Xulca los hacen equivalentes a “hijos de la mar”¹⁰. La identificación de los españoles con *Wiraqucha*, de modo que se los conozca como *wiraqochakuna*, es posterior, y ya supone una asociación simbólica entre el mar y la divinidad pan-andina. En los mitos *Wiraqucha* se va por el mar, prometiendo regresar, y precisamente la aparición de los españoles por el mar es la razón por lo que se les llama *Qapap quchakuna*, se conecta con el ocultamiento del dios, por ello son asimilados a la figura de *Wiraqucha*.

La llama sacrificada tiene como nombre *Yaurihuanaca*, pues no se trata de una llama cualquiera, sino que su condición de montaraz y silvestre la coloca más cerca a la divinidad, la cual la designa como *yauri*, como una suerte de puente entre el *hanan* y el *kay pacha*. *Yaurihuanaca* se convierte en el *axis mundi*, en el símbolo del eje que vincula esta dimensión con la divina. Pero cabe precisar que *Yaurihuanaca* es el *axis mundi* que señala a otro *axis mundi* de mayor nivel y jerarquía, pues *Yacana* es de modo eminente el eje de toda la *pacha*, el ser que conecta los mundos, sirviendo de puente entre ellos. La importancia de la llama *Yaurihuanaca* es tal en la medida en que señala a *Yacana*, la llama celestial que está en medio de los cielos, y por la que se manifiesta el *kama*, el ser.

Casi al final de la cita de Zenón Depaz se alude a la forma en la que se ha de leer el sentido del ser en *Yaurihuanaca*, con una revisión de las entrañas de este animal. Con lo cual volvemos al texto del *Manuscrito*, el cual dice: “En eso, de esos treinta, uno de entre los *llawkuas*, un hombre llamado *Quita Pariasca*, cuando esos treinta hombres miraron el hígado y el corazón de la llama...”. Por el momento dejaremos de lado lo relativo a la figura del *llawkuas Quita Pariasca*, y nos enfocaremos en el acto ritual de los treinta sacerdotes de *Pariaqaqa*, los cuales están ocupados examinando a la llama, específicamente su corazón e hígado. En el examen de los órganos de la llama hay una interpelación e interrogación a las cosas misma que no nos debe pasar desapercibida. Para comprender la relevancia de esta práctica atendamos a lo que dice J.P. Sartre sobre la interrogación a las cosas mismas:

La interrogación se formula con un juicio interrogativo, pero no es juicio: es una conducta prejudicativa; puedo interrogar con la mirada, con el gesto; por medio de la interrogación, me mantengo de cierta manera frente al ser, y esta relación con el ser es una relación de ser, de la cual el juicio no es sino una expresión facultativa. De igual manera, el que interroga por el ser no interroga necesariamente a un *hombre*: esta concepción de la interrogación, al hacer de ella un fenómeno intersubjetivo, la despega del ser al cual ella se adhiere y la deja en el aire, como una pura modalidad de diálogo. Hay que comprender que, al contrario, la interrogación dialogada es una especie particular del género «interrogación»

y que el ser interrogado no es en primer término un ser pensante: si mi auto sufre una *avería*, interrogaré *al carburador*, o a *las bujías*, etcétera; si mi reloj se para, puedo interrogar al relojero sobre las causas de esa detención, pero el relojero, a su vez, formularía interrogaciones a los diferentes mecanismos del aparato. Lo que espero del carburador, lo que el relojero espera de los engranajes del reloj, no es un juicio, sino un develamiento de ser sobre el fundamento del cual pueda emitirse un juicio. Y si *espero* un develamiento de ser, quiere decir que estoy a la vez preparado para la eventualidad de un no-ser. Si interrogo al carburador, quiere decir que considero posible que en el carburador *no haya nada*. Así, mi interrogación involucra, por naturaleza, cierta comprensión prejudicativa del no-ser; ella es, en sí misma, una relación de ser con el no-ser, sobre el fondo de la trascendencia original, es decir, una relación de ser con el ser (1993, p. 43 – 44).

De lo dicho por Sartre varias observaciones son valiosas para nuestro caso. En primer lugar, reconoce que la pregunta no tiene por qué darse en un formato judicativo. La interrogación tiene varios niveles y, en este caso, la interrogación por el ser, la pregunta por el *kama*, no se da en la forma de un juicio interrogativo, sino a la manera de un interpelar al corazón e hígado de la llama *Yaurihuanaca*, en base a un modo de conocer y aprehender distintos a los occidentales. La mirada de los sacerdotes interroga a la llama sobre el ser, el estado del *kama* en general (dada su vinculación con *Yacana*), y esta interrogación más que darse en un formato prejudicativo (donde parece que lo judicativo es aún su meta) se da en un formato simbólico, el cual no es previo a lo judicativo o teórico, sino simplemente un modo diferente de pensar, de preguntar, interpelar, cuestionar y criticar. La dimensión pre-teórica en la que se desarrolla esta forma de interrogar al ser, tiene que asumirse como dimensión autónoma, siendo ella misma un desarrollo y logro, sin estar a la saga de una figura posterior.

En segundo lugar, siguiendo a Sartre, recogemos la idea de que la interrogación no se formula necesariamente a otro *hombre*, sino que puede estar dirigida a las cosas, de modo que hay una interpelación directa a éstas, les preguntamos sobre su ser. A los ejemplos que se dan, se le podría sumar el de la llama, pues es un ente no-humano al cual se le interroga para saber sobre su ser. Sin embargo, este caso desborda el formato de Sartre, pues la llama no es una

cosa, y en general en el horizonte de sentido andino no se dan entes que sean únicamente cosas, si por estas entendemos los seres muertos e inertes, lo que solo está ahí sin ningún otro atributo que la presencia. En la *pacha* todo connota el carácter de *Dasein*, de un ente con ser en el cual se da la apertura que hace mundo y discurso, de modo que la llama es un *Dasein*-animal-pensante, que sabe ya lo que está pasando en la *pacha* y por eso lo manifiesta, en signos que solo son descifrados por los sabios.

Detengámonos un tanto en lo que significa que la llama no sea una cosa a la que se interroga, sino un *Dasein* con el que se dialoga (de suerte que estamos más cercanos a una hermenéutica dialógica que a la fenomenología). ¿Cómo así la llama puede saber lo que pasa en la *pacha*, cómo puede dar cuenta del *kama*? Recordemos el cap. 3, donde una llama macho salvó a los hombres, porque sabía lo que iba a ocurrir. La narración nos dice que, a pesar de tener un buen pasto, el llama permanecía triste, lloraba y no comía, su pastor al ver ello lo afrenta lanzándole una coronta. Preguntemos el porqué de la conducta del llama, qué es lo que le causa llanto y tristeza. Al respecto elaboramos la siguiente hipótesis. El desequilibrio proviene del fundamento, algo anda mal con el orden de la *pacha*, y este desequilibrio pasa por el centro, por *Yacana*, y, tal vez por ello, deja de beber el agua, produciéndose así el diluvio. *Yacana* al no beber el agua produce la inundación y, al mismo tiempo, podemos suponer que se produce un desequilibrio en su mismo ser, en su propia constitución, de modo que este ser no está bien. *Yacana* es el *kamaqin* de las llamas, de manera que al estar deteriorada la fuente de su ser, ya no es óptimo ni el que les hace cumplir su función propia. Esto es lo primero que capta el llama, una suerte de mal-estar en su propio organismo, un desequilibrio de su ser que tiene como fuente su *kamaqin*. Y esto es de suma relevancia, porque entonces el llama sabe que algo anda mal, que el diluvio es inminente no porque lo haya analizado observando los cielos o la tierra, sino que lo sabe porque primero lo siente en su cuerpo, somatiza el malestar de la *pacha*, del *kama* y su *kamaqin*. Por ello, su conducta es más bien síntoma del mal que remite a la llama de los cielos y al orden de la *pacha* en general. Podemos hablar de la

angustia del llama, en el sentido que siente en su ser la alteración del orden, y ello le lleva a negarse a comer, a negar la vida (al menos momentáneamente). Lo relevante es que se sabe todo esto no en un saber teorizante que implica una reflexión, sino que se sabe en base a un auto-conocimiento del propio cuerpo, es un sentir-pensar que capta el estado del ser captando el estado del cuerpo, estando atento a los signos que el propio cuerpo da, signos que en este caso remiten al *axis mundi*.

Podemos suponer algo similar en el caso de *Yaurihuanaca*. Al haberse agotado el *kama* y entrando en fase de repliegue (tal como interpretamos desde el cap. 14 del *Manuscrito*), ello pasa necesariamente por *Yacana*, la cual es alterada por el agotamiento del *kama*, sufriendo un malestar que trasmite a las llamas, las cuales son depositarias del ser que ella les da, son sus *kamasqas*. El texto no lo menciona, pero podemos suponer que al igual que el llama del cap. 3, *Yaurihuanaca* estaría muy triste, apesadumbrada por el inminente final del orden andino, ya no a causa del agua, sino por seres que emergerán del agua, los *Qapaq Qucha* (españoles). La disposición afectiva de la angustia se hace manifiesta cuando un *Dasein* asume la negatividad de su ser, y este es el caso de *Yaurihuanaca*, pues tal vez manifestó una conducta de angustia, negadora de la vida, la cual sin embargo paso desapercibida para sus pastores e incluso para los sacerdotes que examinaban sus entrañas. Pero este estado de ánimo dejó su huella en el interior de *Yaurihuanaca*, la asunción del fin y de la consumación del todo marcaron sus entrañas, lo sintió en su corazón, el cual seguramente llevaba los signos de ese sufrimiento y pesar, invisibles para los sacerdotes que no tenían en su horizonte la posibilidad del fin.

Retomando lo dicho por Sartre, nos parece importante cuando señala que esta interrogación a las cosas misma es un develamiento del ser, y a partir de éste es que luego formulamos discursos y/o juicios. Pero la interrogación está a la espera de un develamiento del ser, al mismo tiempo también puede manifestar el no-ser, es decir, lo que se devela es la nada, un aquí ya no hay nada. Veremos que ese es

el caso en el develamiento del ser en las entrañas de *Yaurihuanaca*, pues la negatividad es la que va a salir a relucir. El movimiento de la nada, la negación del orden de la *pacha*, es lo que se mostrará con mayor eminencia en el corazón e hígado de la llama. Hay una suerte de aparición del no-ser en este contexto, pero a diferencia de Sarte no lo consideramos como producto del ser humano, en tanto agente de la nihilidad misma, sino que, siguiendo más bien a Heidegger, este no-ser es parte esencial del ser mismo, es un constitutivo de su propio develamiento.

3.2. La figura del *Llawkuas Quita Pariasca* y crítica a la lectura de Zenón Depaz.

Retomemos el pasaje que dio pie a explayarnos sobre el modo de interrogar a *Yaurihuanaca*: “En eso, de esos treinta, uno de entre los *llawkuas*, un hombre llamado *Quita Pariasca*, cuando esos treinta hombres miraron el hígado y el corazón de la llama, en ese momento dijo diciendo”. Ahora nos centraremos en la figura de *Quita Pariasca*, uno de los treinta de sacerdotes de *Pariaqaqa*, quien también con la mirada interrogaba el ser en las entrañas de *Yaurihuanaca*. Se le denomina *llawkuas* porque es un habitante de la puna, debemos suponer su carácter montaraz y rústico, que contrasta con la de los otros sacerdotes más refinados, que viven en los valles templados⁷⁴. Pero *llawkuas* también refiere a una antigua etnia que

⁷⁴ Para comprender mejor importancia de la etnia de los *llawkuas*, nos remitimos a la investigación de Pierre Duviols, quien los contraponen a la etnia de los *wari*. *Llawkuas – Wari* se contraponen y complementan a la vez, pues mientras los primeros son agricultores, sedentarios y originarios, los segundos son pastores, nómadas y foráneos. Profundizando en las características de los *llawkuas*, Duviols dice: “Hemos visto que Arriaga define a los llacuaces solamente por su carácter foráneo: “Llacuaces llaman a los que aunque sean nacidos en aquel pueblo ellos y sus padres y sus progenitores vinieron de otras partes” ... El alcade indio de Pimachi había “oído decir a sus antepasados que los dichos indios llacuaces fue una nación que bibio siempre en las punas” y que “se sustentaban de carne de guanaco y de llamas y tarucas” ... En Pariac también “tienen su pacarinas en las punas”. Los ayillos llacuaces de Recuay adoraban las lagunas –como la de Querococha- “en reconocimiento” porque de ellas habían salido “los carneros de la tierra”, es decir las llamas... Bastan estas citas para constatar que los “advenedizos” llacuaces eran pastores de auquénidos, nómadas trashumantes que vivían en las altas punas. Los caracterizaban una ecología, una economía y un modo de vida completamente distinto a los de los huaris” (2016, p.101). De este modo, los *llawkuas* eran identificados con lo foráneo, con lo que no es originario de un lugar, pues viene de la puna, y por ello es identificado con las llamas y otros auquénidos, con su crianza y caza. Estos aspectos con llevan a un tercero, pues al ser foráneo y criador de llamas, se le suma el ser rústico, tosco y salvaje, *purun*, perteneciendo aún a lo no civilizado, a lo no domesticado. Todo esto está de por medio en la figura de *Quita Pariasca*, pues pertenece a la etnia *llawkuas*, y esas connotaciones se van hacer notar cuando él confronte a los otros sacerdotes de *Pariaqaqa*, que a lo mejor son waris, y, por ende, se recrearía la contraposición étnica que Duviols señalaba.

conquistó buena parte del territorio de la sierra central, y ellos tenían como principal divinidad al rayo, de modo que a los *llawkuas* se les tenían por hijos del rayo. Todas estas alusiones nos muestran su cercanía con *Pariaqaqa*, dios que tiene el rayo como su principal arma y cuyo santuario se halla en la puna, al pie del nevado que lleva su nombre⁷⁵. Sobre el nombre *Quita Parisca*, recogemos la explicación que da Zenón Depaz en la nota 222 de su libro:

El nombre *Quita* alude a la condición animal de montaraz y el calificativo *Pariasqa* parece vincularse al atributo de ardor que conlleva también el nombre del *waka Pariaqaqa*, traducible por roca (*qaqa*) ardiente (*pari*) o *flamígera*, en una suerte de oxímoron simbólico que juega con la nieve, elemento en que según el relato se regocija *Pariaqaqa*, pero que parece aludir también a la conversión en fuego de Huallallo Carhuincho, habitante primordial del roquedal llamado también *Pariaqaqa* (*hanaq pariaqaqa*).

Según lo que comenta Depaz, el nombre de *Quita Pariasca* podría traducirse como “animal montaraz fulgurante”. Cabe aclarar que, si el término *pari* es ardiente, pero en relación a la nieve, nos parece que el adjetivo que mejor lo expresa es el de fulgurante. De modo que este sacerdote reúne los símbolos de lo periférico, del que está en los márgenes de la cultura y el poder, descomprometido de la hegemonía del centro y su orden, y por ello en condiciones de dar cuenta del derrumbe de dicho orden.

Entre todo lo que simboliza *Quita Pariasca*, nosotros queremos resaltar su condición de sabio, pero no solo estando en conformidad con el orden de la *pacha*, sino que llegado el momento se da cuenta del agotamiento, fin y consumación de

⁷⁵ Duviols también da cuenta de la especial cercanía entre los *llawkuas* y *Pariaqaqa*: “Yaro o Yarocaca (cerro de Yaro) puede identificarse con el nevado Pariacaca, famoso santuario del mismo nombre en Huarochirí, a que sabemos que Yaro era el otro nombre de Pariacaca. Sabemos por otros indicios que hubo llacuaces en Huarochirí: la relación quechua recogida por Ávila a fines del siglo XVI, menciona por lo menos un sacerdote llacuaz de Pariacaca. El diccionario de Paz Soldán (1877) menciona una aldea llamada Llacuaz en San Lorenzo de Quinti. Seguramente corresponde al ayllu llacuaz que todavía perdura en este pueblo” (2016, p.105). Los *llawkuas* adoraban al rayo, al cual identificaban con el dios *Yaro*, y parece que *Pariaqaqa* puede tener ese origen, es decir, ser una divinidad yaro aceptada por los pueblos de Huarochirí, teniendo por ello una especial relación con ellos. Para reforzar esta sugerencia, recordemos que en el *Manuscrito de Huarochirí Pariaqaqa* aparece como un forastero, alguien ajeno al pueblo, un extranjero misterioso, tal y como se signa a los *llawkuas*. *Huatiacuri*, *wakcha* que antecede a *Pariaqaqa*, también tiene algunas de sus características, el ser forastero, rústico y estar apegado a la fauna salvaje, a lo *purun*.

ese orden. Se trata de un sabio negativo, un *hamauta* cuya sabiduría consiste en dar cuenta del fin, en negarse y contraponerse a lo que los sabios hegemónicos sostenían. De ese modo, es un «individuo», un contradictor, un crítico y, sobre todo, un *Dasein* andino auténtico en sentido eminente. Recordemos que ser auténtico se toma aquí como una fidelidad a lo que es, es un estar en consonancia con el ser. Cuando el ser es, y se apertura el mundo y su orden, ser auténtico es celebrar la vida, es el *wiñay*. Pero cuando el ser ya no es, cuando se repliega y comienza el proceso de negación, ser auténtico es decir «no», contraponerse y negar el orden establecido, porque ya es un orden caduco y falso. Este último modo de autenticidad es más difícil de lograr, está oculta a la mirada profana, y su comprensión es signo de una excelsa sabiduría.

La interpretación de la relevancia de *Quita Pariasca* nos ha de permitir distinguir nuestra lectura de la que ofrece el doctor Zenón Depaz. En el cap. V de su libro, el doctor Depaz le dedica el apartado 5.3 DESDE LEJOS LOS COMPRENDIÓ (UNANCHAY, O LA INTERPRETACIÓN) a la figura de *Quita Pariasca*, poniéndolo como un hermeneuta andino, en el sentido de que es capaz de distinguir interpretaciones que se dan como signos y señales, y ello porque su condición de fronterizo y marginal lo colocan en una posición privilegiada al momento de interpretar. Al respecto dice, primero contraponiéndolo con los otros sacerdotes de *Pariaqaqa*:

Incapaces de extender sus interrogantes y conjeturas más allá de aquel horizonte que no era sino el suyo, estrechaban los alcances del diálogo y la interpretación, no podían ver lo que este otro hombre del margen veía precisamente desde el margen de aquel horizonte compartido, desde lejos, desde donde la fijación del centro ya no gravita decisivamente (2015, p. 286).

La importancia de *Quita Pariasca*, “el otro hombre del margen”, estriba en un elemento cognitivo, él ve y comprende más que sus compañeros, está más atento a las señales y con ello abre nuevos horizontes. Así pues, se señala eso como lo más importante de este sabio:

Pues, desde el borde simbólico en que se sitúa, marcado tanto por la prudente distancia en que se ubica en el ritual, como por la distancia que los demás, que ocupan el centro, toman con respecto a él. En este caso, situarse en el borde provee un mayor horizonte y con ello la posibilidad de otear otros horizontes, condición que sostiene el alcance de la interpretación (Depaz, 2015, p. 288).

La sabiduría de *Quita Pariasca*, según la lectura de Zenón Depaz, consiste en ampliar el horizonte, y de esa manera prever la aparición de otros horizontes, por medio de su distanciamiento del centro. Desde los márgenes se mira mejor, se es consciente de un horizonte mucho mayor del que habitualmente nos constriñe. Pensamos que lo sostiene Zenón Depaz es correcto, y nosotros también asumimos esas características, pero nos parece que no se le ha dado la debida importancia a lo que precisamente este sabio interpreta, al contenido de su interpretación. Lo que *Quita Pariasca* pone de manifiesto no es solo un horizonte más amplio sino la desaparición del horizonte mismo, pues constata que el acabamiento y conclusión del ser, del *kama*, trae consigo la desestructuración de la *pacha* y su orden. Con sus debidas diferencias y matices, el pasaje de *Quita Pariasca* se asemeja al del loco en *La ciencia jovial* de Nietzsche, pues la pérdida del orden que el mundo andino experimenta es una suerte de muerte de Dios, una suerte de experiencia de la negatividad, una desaparición del horizonte⁷⁶. Apresuradamente quiere

⁷⁶ El célebre pasaje de *La ciencia jovial* donde se habla de la muerte de Dios, apunta unas figuras que nos pueden ayudar a dar cuenta de lo que intuimos: “¿Pero cómo hemos hecho esto? ¿Cómo fuimos capaces de bebernos el mar hasta la última gota? ¿Quién nos dio la esponja para borrar todo horizonte? ¿Qué hicimos cuando desencadenamos esta tierra de su sol? ¿Hacia dónde nos movemos ahora? ¿Lejos de todos los soles? ¿No caemos continuamente? ¿Y hacia atrás, hacia los lados, hacia adelante, hacia todos los lados? ¿Hay un arriba y un abajo? ¿No vagamos como a través de una nada infinita? ¿No sentimos el alentar del espacio vacío? (Nietzsche, 2001, p.219). La muerte de Dios genera todo esto para el hombre occidental, pero el *runa* andino ya vivió eso antes, sintió la des-estructuración de su mundo a causa del encuentro con Occidente. La muerte de Dios es la pérdida del absoluto, del sentido sagrado que ordena la existencia, ello producto del mundo moderno, animado por el capitalismo. Pero este capitalismo solo puede surgir gracias a la sangre, la plata y el oro de los indígenas americanos, los que contribuyeron a la acumulación originaria. De modo que «la muerte de dios» acaecida para los pueblos originarios tiene sus propias características, su propio proceso. En primer lugar, nos trata de Dios, sino de un «dios»; es decir, no es la pérdida de un sentido metafísico, absoluto y teórico, sino de un sentido vital, pluridimensional y pragmático, la desaparición de los dioses, pues estamos en un contexto politeísta. En segundo lugar, en el caso andino, no es el *Dasein* quien mata a dios, pues estos más bien se retiran, al agotarse el *kama*, estos se sustraen, se repliegan al *uku pacha*, de modo que su muerte puede interpretarse como un ocultamiento. Considerando ello, lo que señala Nietzsche también se viven en nuestras coordenadas, el *Dasein* andino experimenta una suerte de pérdida del horizonte de sentido, pues desaparecen las referencias más significativas para darle sentido a su existencia. Con el agotamiento del *kama*, el repliegue de las *wakas*,

componerse en una reconciliación que afirme la vida, pero nos parece que el final feliz no está tan al alcance de la mano.

En su interpretación del *Manuscrito de Huarochirí*, Zenón Depaz le da cierto privilegio a la positividad del ser, la fiesta y la afirmación de la vida, subsumiendo en ellos la negatividad y los momentos de repliegue. Nuestra investigación quiere equilibrar esto con un realzamiento de lo negativo, pues pensamos que es parte esencial del modo de ser andino. La intención de la lectura de Zenón Depaz se hace patente al tratar sobre *Quita Pariasca*, concentrándose en cómo interpreta, pero lo que interpreta, que es crucial para la suerte de la *pacha*, no aparece en la lectura ni se destaca, pues lo que *Quita Pariasca* dice iría contra lo que se sostiene como preeminente en el *Manuscrito*. Esto último lo expresa de este modo:

Pues bien, la aserción de mayor alcance referida a la dimensión valorativa, en el *Manuscrito de Huarochirí*, se produce en su quinto capítulo, durante el *tinkuy* de los dos zorros míticos en el cerro *Latauzaco*, ubicado en el *chawpi* entre la región alta y la baja, cuando el zorro que viene de abajo pregunta al que viene de arriba cuál es la situación allí y éste, antes de proveer cualquier descripción de lo que ahí ocurre, le responde: “*Lo que está bien, está bien*”, estableciendo con ello no sólo el punto de apertura u horizonte de toda valoración posible, sino de toda constatación o descripción posible; como si se asumiera que el soporte de todo orden, y por tanto de toda descripción es siempre una valoración cuyo sentido se despliega, paradójicamente, por referencia a sí misma, es decir, como una suerte de repliegue, con lo cual no pertenecería al orden del mundo sino que sería su condición de posibilidad; como diría Kant, un trascendental (2015, p. 203-204).

La afirmación de la vida y la positividad del ser se condensan en la frase de los zorros. Esto da como resultado que el ser como Bien está fuera del orden del mundo, ya que lo sostiene y le sirve de condición de posibilidad. Este trascendental

la captura y muerte del inca, la implantación de un nuevo orden, etc., el *Dasein* andino siente que se ha borrado su horizonte de sentido, ya no existe nada de lo que era santo y sagrado, pues todo se revela como ya pasado, o simplemente ya no se revela. El *Dasein* andino ha perdido el sol, cae en el espacio infinito de la vacuidad, de la nihilidad profunda y el sin sentido más patente. Tal vez comprendiendo mejor esa situación de pérdida de sentido y orientación se nos haga más clara la compleja idiosincrasia del peruano actual; intuimos que el modo de ser que coloquialmente llamamos «el vivo», tiene más bien esta nihilidad andina de fondo, esta des-creencia en todo horizonte, en todo proyecto, en todo bien común, quedándole solo su escueta y miserable mismidad.

se equipará con la disposición afectiva que propone Heidegger, abriendo el mundo de forma eminente:

Por eso, dice aquí Heidegger, la experiencia de sí, que es ante todo experiencia de “cómo uno está”, experiencia de la situación en que se encuentra, se manifiesta originariamente como valoración. Por lo cual, efectivamente -y sin que quepa dar razones de ello-, tal como afirma el zorro que viene de la *willka* de arriba, “lo que está bien, está bien”, tal es la constatación que nos sitúa en el mundo, pues el bien, como clave valorativa asociada aquí esencialmente a un “estar”, es decir, a una disposición, revela el carácter cósmico de la experiencia, dando cuenta de que todo está en orden, haciendo parte de un orden que sostiene el curso de la vida (Depaz, 2015, p. 206-207).

La afirmación de la vida y el ser con la frase “lo que está bien, está bien” (equivalente en la tradición metafísica occidental al ser de Parménides, la Idea suprema del Uno-Bien, el mundo como perfecto tanto para Spinoza como Leibniz, etc.) apertura la existencia. Se trata de una valoración con implicancias ontológicas. Estamos en el mundo desde el carácter abierto del ser, abierto en la positividad de la vida, en el bien-estar del existir. Y de ello Zenón Depaz saca conclusiones para todo el *Manuscrito*, y con ello una caracterización tácita de la totalidad del mundo andino:

El protocolo, una suerte de rito propiciatorio con que se abre este diálogo tiene diversas variantes en todas las culturas, pero tiende a ser constante: se pregunta si todo está bien, en la expectativa (o más bien el deseo) de que así sea. La respuesta dada: “Lo que está bien, está bien” (“*alliq*a, *allim*”), ratifica de entrada que la expectativa es compartida por los dos interlocutores. ¿Y, cuál es la condición básica del estar bien? Los acontecimientos relatados en este quinto capítulo, así como los demás relatos que componen el *Manuscrito* y sus dos suplementos vinculan el bienestar, la buena vida, al cuidado de los lazos sociales y cósmicos que suponen el ejercicio de la reciprocidad (2015, p. 298).

De esta forma, el bien-estar se despliega en la existencia y refuerza los lazos de cuidado, reciprocidad, solidaridad, etc., y se ubica como una suerte de universal cultural, al modo de constante en todas las culturas. Esperamos que estas citas

hayan mostrado la intención de la lectura del doctor Zenón Depaz, cuya investigación es indispensable para nuestro propio esfuerzo y, así mismo, nos permiten tomar la distancia crítica necesaria para contribuir con el tema y no ser una mera repetición de sus logros. Comencemos la crítica desde esta última cita.

La pregunta por el bien-estar es la pregunta por el cómo te encuentras, pregunta que se formula diciendo, ¿cómo estás?, pero no tiene porque necesariamente contestarse positivamente, ya el hecho mismo de preguntar abre la posibilidad de contestar negativamente, de decir “no estoy bien”, “no me encuentro bien”. Ciertamente, eso es posible y se da, no es solo patrimonio del mundo moderno o griego, sino que es parte de nuestra conflictividad como *Dasein*-finito. Cuando se contesta negativamente, se produce una fractura, el orden es amenazado por alguien que no se está bien, que no ve el orden como bueno. Pensamos que el horizonte de sentido andino también comprende esa negatividad, y que por ello da paso pues a la desestructuración, pérdida y fragmentación de los lazos sociales, de la reciprocidad y el debilitamiento del mismo cuidado.

Además, cuando se dice “no estoy bien” ya no hay una visión tan positiva de la vida, sino que está puede ser cuestionada, puede tomarse distancia de ella, para modificarla y replantearla, porque no estamos determinados a decir siempre sí, a siempre afirmar, tenemos la libertad de negarnos, de poder decir siempre no, aun cuando todos nos condenen y piensen que nos equivocamos. El mundo andino da muchos casos de ello, de opositores al orden, de los que niegan el estado de cosas vigente, la vida como algo sacro, que bien podría encubrir una hegemonía.

De manera que ya el solo hecho de preguntar, ¿cómo estás?, ¿cómo te encuentras?, supone de antemano la posibilidad de negar el orden, de desvalorizar el mundo que se manifiesta en la apertura. Y precisamente nos parece extraño que en la cita de Zenón Depaz en la que alude a Heidegger, no se haya reparado en que la disposición afectiva privilegiada es la angustia, la cual valora al mundo como nada. Desde Heidegger tenemos consciencia que los estados de ánimo positivos y

vitales están del lado de la inautenticidad y del uno (*Das man*), y aunque cambia nuestra valoración del uno, no quita que la crítica no encuentre un terreno fértil ahí. Creemos que el pensar crítico no despliega toda su potencialidad mientras se da esta suerte de anclaje en la afirmación del ser y la vida, porque en un sentido «crítica» no es solo el reconocimiento de las condiciones de posibilidad, sino que también es la confrontación de posiciones, el choque de ideas y la polémica, lo cual implica de entrada la negatividad como principal actor del discurso.

Puede haber un peligro al no considerar de modo suficiente la crítica (en sentido hegeliano más que kantiano), y éste se hace presente cuando Zenón Depaz blinda la afirmación de la vida con las siguientes palabras: “Por lo cual, efectivamente -y sin que quepa dar razones de ello-, tal como afirma el zorro que viene de la *willka* de arriba, “lo que está bien, está bien”, tal es la constatación que nos sitúa en el mundo...” (2015, p. 206). Nos parece problemática la afirmación que se realiza entre guiones “-y sin que quepa dar razones-”, pues podría llevar a postular una suerte de dogma de la vida, una valoración y aceptación de la vida por sí misma, sin evaluar ni considerar lo que ésta significa, el alcance que tiene y si en todos los casos conviene mantener tal asunción. Pensamos que nada se escapa al juego del discurso, es decir, que no hay nada que no tenga una razón o al menos un sentido comprensible.

La historia de la filosofía occidental ha mostrado que el cierre del juego del discurso, consistente en dar razones definitivas, lleva directamente a la metafísica. Esta asunción de la vida, santificada y condensada en la frase de los zorros “lo que está bien, está bien”, corre el riesgo de decantar en una posición metafísica, que asuma una creencia, en este caso el valor *per se* de la vida, como incuestionable, postulando con ello una suerte de presencia inamovible de la vida, una perpetuidad de lo vivo. Algo así puede leerse en la sección “4.3 Vivieron convertidos en piedra (*wiñay* o la perpetuidad)” del libro de Zenón Depaz, donde se deja entrever las huellas de cierta aspiración metafísica, ansia de lo permanente e inmutable.

La crítica a la interpretación que propone Zenón Depaz es el trasfondo de nuestra lectura del *Manuscrito de Huarochirí*, teniendo como punto central la puesta en relieve de la negatividad, ello en hilo a comprender el modo como el ser se da en estos mitos. Y pensamos que el mito que trata sobre la anticipación del fin del horizonte de sentido del mundo andino manifiesta de modo patente y claro la negatividad inherente al *Dasein* andino mítico. Este mito es la narración más contundente para señalar el aspecto nihilista y contradictor del ser andino.

3.3. La sentencia de *Quita Pariasca*.

Retomamos nuestro análisis del capítulo 18 del *Manuscrito de Huarochirí*. Treinta sacerdotes de *Pariaqaqa* examinan a una llama sagrada, *Yaurihuanaca*, la cual les dirá cómo anda el *kama*, cuál es la situación de la *pacha*. La expectativa de los sacerdotes es positiva, ellos quieren ver confirmado el orden de la *pacha* en las entrañas de la llama. Pero en ese momento se da la irrupción de *Quita Pariasca*, él toma la palabra, da su interpretación de las señales en el corazón e hígado de *Yaurihuanaca*. Lo que dice este sabio es de suma importancia y sus palabras merecen ser citadas en *runasimi*: “*A atac, manam allichu pacha, wawqui; qipanpiqa kay Pariacaca yayanchik purumanqataqmi*” (Taylor, 2008, p. 84). Veamos las traducciones que se han hecho de este pasaje antes de explicar la nuestra. J. M. Arguedas vierte así el texto quechua al castellano: “«¡Ah, atac! No está bien el mundo, la entraña, hermanos. No pasará mucho tiempo y nuestro padre Pariacaca se convertirá en silencio, en salvaje [*purun*]»” (2007, p. 97). La traducción de Gerald Taylor es la siguiente: “¡Ay de nosotros! La suerte no es buena, hermanos. En el futuro nuestro padre Pariacaca será abandonado” (2008, p. 85).

Nos sorprende la traducción de Gerald Taylor, pues creemos que no le da un sentido adecuado al texto. Cabe señalar que no tiene ningún fundamento el giro que emplea para traducir “*¡A atac!*” por “¡Ay de nosotros!”, pues la expresión en quechua se trata de una interjección de hondo pesar, aún en uso entre los campesinos andinos. Y nos parece igual de injustificada la traducción de “*manam allichu pacha*”

por “La suerte no es buena”, pues traducir *pacha* por “suerte” es en el mejor de los casos una interpretación muy libre, ocultándose todo el potencial del pasaje para dar cuenta del ser, reduciéndose la escena al ejercicio del pronóstico y la adivinación en las entrañas de un animal, reduciendo la narración a una práctica ritual consistente en “leer la suerte”. La traducción de Arguedas, si bien con algunas falencias y lagunas, logra captar mejor el sentido del texto. En primer lugar porque deja como interjección la expresión “¡A *atac*!”; en segundo lugar, su traducción acierta a reconocer al verdadero sujeto del que se predica, pues se está hablando de la *pacha*, del mundo; y, en tercer lugar, nos parece valioso que a la par de dar un giro para explicar el sentido de la expresión *purumanqataqmi*, ponga en la versión castellana la palabra *purun*, pues su significado es clave para comprender la nueva situación de la *pacha*, las *wakas* y en general de todo el orden.

Ahora justificaremos nuestras críticas con un análisis de la frase y la explicación de la traducción que ya hemos ensayado. *Quita Pariasca* dice: “A *atac*, *manam allichu pacha, wawqui; qipanpiqa kay Pariacaca yayanchik purumanqataqmi*”. Nuestra traducción es esta: “*Atatatu*, no está bien la *pacha*, hermanos; en después este nuestro padre *Pariacaca* será *purun*”. La interjección *A atac* nos es familiar en la variante del quechua central, *Atatau*. Dicho término se usa para expresar una suerte de admiración o estupor ante un fenómeno insólito, de connotaciones negativas casi siempre. Por ejemplo, frente a un grotesco sapo que aparece de la nada en medio del camino, se dice a *atatau*; cuando pasa un *runa* mal vestido, desaseado y andrajoso también se dice *atatau* y en general, frente a cualquier situación nefasta o adversa. Pero cabe destacar que este término no quita que se refiera y abarque lo sagrado, la *waka*. Recordemos que este horizonte de sentido no está constreñido a un sentimiento cósmico, lo mesurado, regular, ordenado y bello son características parciales de lo divino, la *waka* desborda todo ello, incluyendo lo grotesco y lo feo. Ante un ente extraño e insólito se expresa asombro, fascinación y repugnancia cuando se dice *atatau*.

La frase *manam allichu pacha* en su brevedad y simpleza concentra toda la profundidad del modo de comprender el ser del *Dasein* andino mítico. *Manam* es el término que denota la negatividad, es la negación como tal, y en toda construcción quechua va acompañado del sufijo *-chu*, que se coloca al final de término que se está negando (Soto, 2010, p.34). *Manam* tiene dos componentes, la denotación de la negación en *mana-* y el sufijo afirmativo *-m*. Esto podría parecer contradictorio, pero hay que recordar que en muchos casos el sufijo afirmativo *-m*, se usa como verbo ser, de modo que en este sufijo habría que leer “lo que es o está”. El término siguiente es *allichu*, compuesto por *allí-*, un adjetivo que significa bien o bueno, y el sufijo *-chu* que siempre acompaña toda negación. Precisamente es este «*alli*» lo que se está negando, al que se le cambia e invierte radicalmente el sentido, de modo que sería lo no bueno, lo nefasto. El último término es ya conocido y usado en nuestra investigación, *pacha*, que por su relevancia e implicancias preferimos dejar sin traducir. De modo que juntando todos los elementos de la frase tenemos como traducción: “No está bien la *pacha*”. Donde el sujeto del enunciado es el mundo, el horizonte de sentido general en el que se desenvuelve la existencia del *Dasein* andino mítico, la *pacha*, y de esta se predica la negación del *allí*. Lo esencial es la presencia y la introducción de la negación, del *manam*, que le dan su auténtico sentido al enunciado. Acomodando la expresión a la sintaxis familiar del castellano se diría más bien “la *pacha* no está bien”. Retomaremos esto en breve.

Lo siguiente que dice *Quita Pariasca* puede tomarse en bloque: “*qipanpiqa kay Pariacaca yayanchik purumanqataqmi*”. Donde *qipanpiqa* se descomponen en *qipa-*, que significa “después”, *-n* que es el sufijo posesivo de tercera persona, *pi-* que se traduce como “en” (Soto, 2010, p.136) y, por último, el sufijo topicalizador *-qa*. *Kay Pariacaca yayanchik* es una sola expresión que dice “este” (*kay*) “*Pariaqaqa* nuestro padre” (*yaya-* significa padre y *-nchik* es el sufijo posesivo de primera persona plural inclusivo). Y el término *purumanqataqmi* puede descomponerse en *puru-*, que significa “salvaje, silencio, olvidado” (DAMLQ).; le sigue el sufijo ilativo *-man*, que se traduce por “a o hacia” (Soto, 2010, p.131); el otro componente es el topicalizador *-qa*; el conector de oraciones *taq-*; y por último el sufijo afirmativo *-mi*. La palabra

en conjunto diría algo así como: “Hacia lo *puru* es”. Juntando los términos resulta la siguiente traducción: “en después este nuestro padre *Pariaqaqa* será *purun*”. Se introduce un giro en la parte final, para hacer comprensible que *Pariacaca* se dirigirá a la condición de *purun*, está yendo a esa situación irremediabilmente.

3.4. La negación del ser – «*Manan allichu pacha*».

Tenemos cierta comprensión del texto quechua, en base a una explicación y la elaboración de una traducción. Ahora pasaremos a exponer nuestra interpretación, teniendo en cuenta dos momentos en lo que dice *Quita Pariasca*. ¿Qué quiere decir la sentencia *manam allichu pacha*, “la *pacha* no está bien”? Para comenzar, queremos poner de relieve que se trata de la contraparte de lo que dicen los zorros en el cap. 5, la famosa expresión “lo que está bien está bien”. En lo que dice este sabio hay una inversión del bien-estar, en sus palabras está negando el orden establecido, está diciendo que este orden ya no es. ¿Solo serán palabras?, ¿no puede ser el caso que el *manam* que expresa *Quita Pariasca* sea solo un enunciado producto de su subjetividad, que no tenga mayor relevancia, porque después de todo el ser es? Queremos mostrar que la acción de decir no y el enunciado negativo, la frase que analizamos es un caso eminente de ello, tienen un fundamento, expresan algo en relación al modo como concebimos el ser.

La tendencia preponderante y hegemónica en la filosofía occidental está de la mano con una actitud afirmativa, de poseer la verdad y consolidarla en un discurso dogmático. Pero sería muy de mala fe no reconocer también que la misma dinámica del pensar occidental genera críticas potentes a esta tendencia hegemónica, de las cuales nos podemos valer para comprender el horizonte de sentido andino. Así pues, la afirmación, el dogmatismo y la metafísica, son solidarias entre sí y tienen como fundamento una comprensión del ser que lo reduce a la mera presencia, diciendo en una sola voz el ser es y es imposible que no sea. Pero desde Hegel tenemos consciencia de la unilateralidad de esa postura y, más bien, nos preocupamos por la negación, y el núcleo de ésta, la nada. Heidegger es un filósofo

que hace suya la crítica a la tradición metafísica basada en la presencia, aborda el problema de los enunciados negativos, ¿decir no (como es el caso de *Quita Pariasca*) tiene o no un fundamento?, ¿la capacidad de negar es gratuita sin más? Leamos que dice al respecto Heidegger:

¿Representa el no, la negatividad, y con ella la negación, la superior determinación bajo la cual cae la nada como un modo particular de lo negado? ¿Sólo hay la nada porque hay el no, es decir, la negación? ¿O es más bien al contrario? ¿Sólo hay negación y el no porque hay la nada? Todo esto no está decidido, ni siquiera ha alcanzado todavía la dignidad de pregunta expresa. Pero nosotros afirmamos que la nada es más originaria que el no y la negación (2009, p. 20-21).

Heidegger quiere abrir camino para preguntarse por la nada y, en vista a ello, muestra que el no y la negación son posibles porque hay nada, aunque a primera vista esto parezca contradictorio y paradójico. En nuestro caso, la negación que hace *Quita Pariasca* del bien-estar es posible porque la nada ya está presente en la *pacha*. Lo que dice este sabio, en base a su capacidad para negar el orden establecido, no es gratuito ni un mero capricho, sino que viene avalado desde el ser mismo, pues siguiendo a Heidegger, el decir no, la negación, son posibles en tanto hay nada.

La negación del ser no es algo que destruya al ser y lo elimine, negar al ser no significa reducirlo a cero. Por el contrario, negando al ser es como éste es, porque la nada más bien determina al ser. Al respecto veamos lo que dice Hegel en *La ciencia de la lógica* sobre la importancia de la negación, y como esta apunta a la negatividad, que sería precisamente la esencia de la nada, lo que ella, paradójicamente, es:

Lo único preciso para ganar el curso progresivo de la ciencia es el conocimiento de la proposición lógica de que lo negativo es precisamente en la misma medida positivo, o sea que lo que se contradice no se disuelve en cero, en la nada abstracta sino, esencialmente, en la sola negación de su contenido particular, o que una tal negación no es toda ella negación, sino la negación de la Cosa determinada, que se disuelve, con lo que es negación

determinada: que, por tanto, en el resultad está contenido esencialmente aquello de lo que él resulta: cosa que es propiamente una tautología, pues de otro modo sería un inmediato y no un resultado. En cuanto que lo resultante: la negación, es negación determinada, ésta tiene un contenido. Ella es un nuevo concepto, pero más alto y más rico que el precedente, pues se ha hecho más rico por la negación de éste, o sea por estarle contrapuesto: lo contiene pues, pero también contiene algo más que él, y la unidad de sí y de su contrapuesto (2011, p. 25).

La idea fundamental que recogemos de Hegel es la aceptación de la negación y la negatividad, con todas sus implicancias y consecuencias. La negación es necesaria para la continuidad del todo, porque es constitutiva a la larga, así parezca lo opuesto en una primera instancia. Además, mantiene el proceso en una serie sucesiva de negaciones. Lo esencial es no negar la negación, sino afirmarla, aceptarla y encarar lo negativo, y con ello también su factor corrosivo como parte esencial del ser. La negación introduce la dinámica y el movimiento, tal como se ha entender cuando Hegel dice que: "... la negatividad interna de las mismas, o su alma, que se mueve a sí misma, el principio de toda vitalidad natural y espiritual en general" (2011, p. 27). En el caso de *Quita Pariasca*, la negación del ser, del mundo como bueno, del *allim pacha*, es algo necesario para el surgimiento de una nueva *pacha*, de un nueva era en el mundo andino, conflictiva y caótica tal vez, pero de necesaria aparición. La idea que queremos deslizar es que podemos comprender esta *pacha* actual en el curso de las ulteriores negaciones que inaugura el acto sapiencial de este sabio andino.

Cuando *Quita Pariasca* observa las entrañas de la llama sagrada reconce en ellas los signos del no ser, de la nada ya inminente. La negación que hace del orden de la *pacha* pone de relieve la importancia de la negatividad, que corroyendo lo que hay, hace algo nuevo, pone en movimiento la *pacha* hacia algo otro de sí, hacia su alienación. La negación del orden de la *pacha* es también la negación de los entes de la *pacha*, con lo cual dice implícitamente que los entes no son, acercándose al problema del nada, que como veremos es un solo problema con el ser, pues precisamente el ser no es ninguno de los entes. Cabe preguntar, ¿qué es lo que ve

este sabio sacerdote de *Pariaqaqa*?, ¿qué se manifiesta de modo eminente ante él para que pueda ejercer el acto de negar y desplegar una suerte de nihilismo? Para aclarar esto volvamos a al texto de Heidegger.

Dejemos entre paréntesis una profundización pertinente sobre la angustia, en tanto disposición afectiva privilegiada para dar cuenta del ser o la nada. Asumamos que *Quita Pariasca* ha experimentado la angustia, que su comprensión de lo que la llama mostraba como signos de la consumación del ser, había estado precedida por una suerte de angustia. De modo que lo que se manifiesta en las entrañas de la llama es captado por su sensibilidad moldeada por la angustia, que en nuestro caso sería parte del sentir *wakico* de la *pacha*. ¿Qué es lo que se manifiesta en las entrañas de la llama y está en consonancia con esta angustia? ¿Qué supone la verbalización de esa experiencia, las palabras *manam allinchi pacha*? Para aclarar esto acudamos al momento central de la conferencia de Heidegger *¿Qué es metafísica?*, pues lo que se dice ahí sobre la nada es lo mismo que está presente cuando se dice “la *pacha* no está bien”:

En la angustia reside un retroceder ante... que desde luego ya no es ningún huir, sino una suerte de calma hechizada. Este retroceder ante... toma su punto de partida en la nada. La nada no atrae hacia sí, sino que por esencia rechaza. Pero este rechazo de sí es, en cuanto tal, una forma de remitir a lo ente que naufraga en su totalidad, permitiéndole así que escape. Este remitir que rechaza fuera de sí y empuja hacia la totalidad y remite a eso ente que escapa en la totalidad (que es la forma bajo la cual la nada acosa al Dasein en la angustia) es la esencia de la nada: el desistimiento. Éste no es ni una aniquilación de lo ente ni algo que surja de una negación. El desistimiento tampoco es la suma de negación y aniquilación. Es la propia nada la que desiste (2009, p. 30).

La nada no es simple y llanamente nada, sino que precisamente ser-nada consiste en desistir, en estar-siendo-nada constantemente. Heidegger comienza diciéndonos que la nada rechaza todo lo ente, que ningún ente puede identificarse con la nada, ésta lo rechaza de inmediato y, más bien, lo remite al mundo, junto a la totalidad de los entes. Precisamente este rechazar a lo ente, que la nada no sea ente alguno, que la nada no se identifique con alguno de los entes, es su esencia,

en eso consiste la nada, el no-ser, y a eso se llama desistimiento. Se trata de la «diferencia ontológica», que consiste en comprender al ser como algo que en ningún modo es un ente, lo que equivale a decir que el ser no es ninguno de los entes; entonces la nada y el ser se envuelven mutuamente, porque la diferencia ontológica sirve tanto para el ser y la nada, pero entonces lo que está diciendo es que para comprender al ser “verdadero”, ser liberado de la metafísica, habría que asumir la nada dentro del ser. De esta forma, la nada se asume en cuando complementa los aspectos más sutiles del ser, pues si lo que es, la verdad del ser es el juego del ocultarse y desocultarse, entonces esta nada que desiste es una forma de comprender que el ser que se oculta, se retrotrae en ese ocultamiento, su ocultamiento es una acción de repliegue infinito, de no ser más, de desistir.

En las alturas de Huarochirí, *Quita Pariasca* coincide también con la constatación de los filósofos. Desentrañemos y aclaremos que es lo que significa *manam allichu pacha*. En nuestra lectura, este enunciando contiene dos grandes temas, la negatividad y la nada. Al examinar el corazón e hígado de la llama se puede leer que en la *pacha* el *kama* ya no fluye más, que, por el contrario, ha entrado en un proceso de repliegue, que se ha agotado la energía que vivificaba a cada una de las cosas. Esta energía animadora del todo es el *kama*, que reside en el corazón, que al ser fuente de energía recibe el nombre de *kamaqin*, y precisamente el corazón de la llama da cuenta del estado del *kama* en general porque señala y remite al corazón del cielo, a *Yacana*.

Lo que hacía que la *pacha* sea buena era el *kama*, el darse óptimo de éste. Pero como vimos en el capítulo 14, este *kama* ya se ha replegado, la energía del ser ha llegado a su cúspide, ha florecido y desbordado en un *wiñay* máximo, y, por ende, no le queda más que retirarse, que negar lo que ha sido. Los que disponen del *kama*, los *kamaq*, el inca y *Cuniraya Wiraqucha*, se han replegado hacia el abismo insondable del interior de la *pacha*, mediante un *tiqsi* han ingresado a un retiro perpetuo. Esto ya se ha dado al momento que *Quita Pariasca* examina las entrañas de la llama. Entonces lo que la *pacha* manifiesta es la presencia de la

nada, que, en su actividad de no seguir siendo, en su desistimiento, va negando sutilmente el orden, va introduciendo la vacuidad y el vacío. La negación del orden que *Quita Pariasca* expresa ante el *stablishmen* andino es posible porque la nada ya se desplegado, porque el desistimiento ya se ha descubierto y revelado de modo abierto y expreso, claro y distinto para el sabio que está atento al orden del ser, que sigue los cambios y pulsos del ser. Heidegger da cuenta de cómo es necesaria la apertura de la nada, como ésta se revela como eminente si tomamos el mundo desde la negación y la negatividad:

Sin el originario carácter manifiesto de la nada no habría ningún ser-sí-mismo ni libertad alguna.

Con esto tenemos ya la respuesta a la pregunta por la nada. La nada no es ni un objeto ni en absoluto un ente. La nada no aparece por sí misma ni tampoco junto a lo ente al que prácticamente se adhiere. La nada es lo que hace posible el carácter manifiesto de lo ente como tal para el Dasein humano. La nada no es el concepto contrario a lo ente, sino que pertenece originariamente al propio ser. En el ser de lo ente acontece el desistir que es la nada (2009, p.32).

La nada es originaria y co-esencial con el ser, está se apertura para que lo ente se manifieste. Entonces puede pensarse que la nada es idéntica al ser, que se trata de conceptos que se pertenece mutuamente, con lo cual le daríamos la razón a Hegel. Pero nosotros nos situamos en el esfuerzo emprendido por comprender sentido del ser en tanto tal, y es en este esfuerzo que de-sedimentamos el ser, que lo desligamos de la inercia de lo ente, y para captarlo como ser es que entonces se asemeja a la nada. El *tinkuy* entre el ser y la nada, y su mutua reciprocidad (*-naku*), son intuiciones valiosas que hay que poner a la saga de la pregunta por el ser, son indicaciones esenciales para salir de la comprensión metafísica del ser.

Pero esta forma de aparecer del ser en tanto nada, en tanto desistimiento de la nada misma para dejar ser, es algo que ya se ha manifestado en el horizonte del *Dasein* andino mítico. Cuando *Cuniraya Wiraqucha* le mostró su ser a Huayna Cápac, le hizo ver la luz menor, el *illa*, y la *ñusta* rubia. El desocultamiento del ser no es jamás el de un ser siempre presente, al modo de una luz perpetua y violenta

que los descubre todo, por el contrario, es una luz menor, que tiene como núcleo de su irradiación este desistimiento, que ilumina todo, pero de una manera tenue y fulgurante, fugaz como un relámpago. Este evento está en la raíz de la negación de la *pacha*, la negación se puede captar como tal porque el ser da como una suerte de nada que desiste, el *kama* fluye y energiza las cosas al modo del *illa*, una luz vibrante que sutil y discretamente irradia vida todo. La negación del orden que proclama *Quita Pariasca* tiene como trasfondo la manifestación del ser-*kama* como *illa*, y ésta es luz menor, luz de nada podemos decir, luz que proviene del desistimiento mismo de la nada. Este sabio andino se ha sumergido en la nada, ha gozado su esencia nihilizante y negadora, su desistimiento en el que todo se mina.

La nada es el no-ser, el despliegue total y poderoso de la negatividad. En este caso es la negación del mundo como bueno, del *allin pacha*. La introducción de la negatividad en este orden nos muestra la nada, aparece de modo patente en la frase *manam allin chu pacha*, o lo que podemos interpretar como la nada que desiste, el no-ser que es. Pero entonces este *manam* del ser no es algo que acontezca de manera fortuita e inesencial, sino que desde siempre le ha pertenecido al ser, que en el *kama* en tanto energizante de los entes ha latido la nada, en tanto se despliega como *illa*, como luz menor o luz noedora. Heidegger usa una imagen muy gráfica para comprender esta luz no metafísica, luz de nada que interpretamos a la saga del *illa*:

Sólo en la clara noche de la nada de la angustia surge por fin la originaria apertura de lo ente como tal: que es ente «y no nada». Este y no nada añadido a nuestro discurso no es una explicación a posteriori, sino lo que previamente hace posible el carácter manifiesto de lo ente en general. La esencia de la nada cuyo carácter originario es desistir reside en que ella es la que conduce por primera vez al ser aquí ante lo ente como tal (2009, p. 31).

La imagen de la clara noche de la nada nos parece que está en consonancia con lo que nosotros queremos decir respecto al *illa*. Se trata de la luz con la que el *kama* da ser a la *pacha*, es justamente de este tipo de luz que surge la clara noche de la nada. En la caracterización del *illa* que dio J. M. Arguedas podemos leer: “...

illa la propagación de la luz no solar” (1976, p. 73). Con lo cual tanto Heidegger y la comprensión del ser del *Dasein* andino se mueven en el mismo simbolismo, la preeminencia de la noche, las sombras y la penumbra sobre la luz del día, la luz menor sobre la luz solar, con lo cual se va contra la tendencia metafísica de una luz plenamente manifiesta (aunque tal vez sin éxito como señala Derrida).

La clara noche de la nada, el *illa*, el *Lichtung*, son varias formas de referirse a lo mismo, a la apertura y lo que se abre cuando se da el ser, captando que se da en tanto no ente, en tanto no es nada óntico, en una suerte de desistimiento. Centrémonos en la luz que se irradia desde esta apertura, no es ni la luz siempre resplandeciente y sofocante del sol, pero tampoco son las penumbras y la oscuridad absoluta, sino que *illa* da a entender una luz menor que hace ver con sutilidad, que ilumina los perfiles de las cosas. Creemos que lo que dice Hegel puede ayudar a hacernos una idea de cómo ilumina esta luz:

Es verdad que se representa también al ser, de algún modo, bajo la imagen de la luz pura, como la claridad de un ver no enturbiado, mientras que la nada se representa como la noche pura, remitiendo la diferencia entre ellos a esa diversidad sensible, bien notoria. Pero de hecho, si este ver es representado más exactamente, se concibe entonces fácilmente que en la claridad absoluta se ve tanto y tan poco como en las tinieblas absolutas, y que una forma de ver es tan buena como la otra: ver puro, ver nada. Luz pura y tinieblas puras son dos vacuidades, que son lo mismo. Sola y primeramente en la luz determinada –y la luz viene a ser determinada por las tinieblas-, o sea en la luz enturbiada, así como sola y primeramente en las tinieblas determinadas –y las tinieblas vienen a ser determinadas por la luz-, o sea en las tinieblas aclaradas, puede diferenciarse algo, porque sola y primeramente la luz enturbiada y las tinieblas aclaradas tienen la diferencia en ellas mismas y, con ello, son ser determinado, estar (2011, p. 50).

Hegel comienza por rechazar los extremos de luz pura y noche pura, pues ambas no permiten ver nada. Por ello reivindica una suerte de luz que está en el medio, una luz enturbiada por la noche, y viceversa, una noche aclarada por la luz, y que en el fondo ambas serían una misma y sola luz, que nosotros interpretamos como *illa*. Entonces, asumiendo en el *illa* lo que Hegel dice, tenemos que ésta es

una luz que permite distinguir, que hace aparecer las diferencias y, por ende, los entes.

La luz que se irradia en la *pacha* es una que conlleva a la diferenciación de las cosas, que permite la multiplicidad ordenada de estos. A este respecto, recordemos algo esencial en relación al *illa*. En el modo como se presentan los dioses andinos es frecuente encontrar una estructura en base al número cuatro, cuatro hermanos como en el caso de *Pariaqaqa* o *Chawpiñamca*, por ejemplo. Pero, a la par, se menciona un quinto hermano/a pero cuya presencia siempre resulta equívoca. Tal es el caso de *Sulca illa*, quién sería el quinto hermano en la serie de los *Pariaqaqa*, pero que como tal no aparece en medio de ellos, sino que se oculta y repliega. Pensamos que ello es así por la naturaleza del *illa* que hemos descrito como luz, siguiendo a Hegel y Heidegger. Este *illa* sería una nada que en su acción de ser nada, desistir, hace y apertura todo cuanto hay, es otra forma de decir que el *illa* es el ser que ama ocultarse, que se muestra ocultándose. Y con Hegel, tenemos consciencia de que este *illa* es precisamente el elemento que permite la diversidad y la diferenciación de los entes, que lo *illa* hace posible que aparezcan las estructuras del orden y la armonía. Pero no olvidemos que el *illa* no es una luz eterna y siempre iluminadora, sino que está sujeta al *kama*, a la energía que anima, que da ser a todas las cosas, que el *kama* es el ser y el *illa* una de las formas, tal vez la más eminente, de darse y acaecer. Por ese motivo el *illa* va tender a apagarse, a replegarse en las tinieblas o en la luz, tiende a correr a uno de los extremos, o dicho de otra manera, ocultarse en los márgenes, porque lo que la sustentaba ya se ha agotado.

Por lo anterior, no hay que perder de vista la conexión entre el *illa* y el *kama*. La interpretación de la *pacha* que da *Quita Pariasca* tiene como condición previa la visualización del *kama* e *illa* en repliegue, en un proceso de ocultamiento ya irreversible con el cual desaparecerá el fundamento del orden establecido. La frase de este sabio, *manam allichu pacha*, significa que el ser, la nada dentro del ser, ya no está desplegándose adecuadamente, que su fluir ya no es óptimo. Recordemos

que esto no es algo gratuito o fortuito a la suerte del *kama*, sino esencial a su modo de darse, pues está desde el comienzo signado por la nada, por la finitud. De ello podemos colegir también que la negación del orden es más esencial que el orden mismo. Así mismo, la luz que daba vida, energía y animaba a las cosas, el *illa*, ya está perdiendo su equilibrio, ya no será más una luz de medianía que permite ver con distinción y claridad. Todo esto está implicado cuando *Quita Pariasca* examina e interpreta el corazón, *kamaqin*, e hígado, almacén de grasa que también es una forma de *kama*.

3.5. El ritmo negativo del *kama*.

En base a lo logrado podemos proponer una interpretación del cómo el ser acaece en el horizonte de sentido del *Dasein* andino mítico. Considerando el *kama* como el símbolo presente en la precomprensión del ser, podemos decir que hay un ritmo del ser, es decir, una suerte de vaivén del ser, de movimiento de armonía y disarmonía, de orden y desorden. El ser juega a ocultarse y desocultarse, tal juego es una especie de *taki* (fiesta) de la negación. El movimiento del ser es una danza de negaciones sucesivas, el ser juega a ocultarse, a negarse a sí mismo. El ser baila, negando la oscuridad y tiniebla absoluta y, a su vez, le toca en suerte negarse a sí mismo, negar la fiesta. El ritmo del ser está marcado por la negación, es así como obtiene una dinamización y movilidad que le permiten la diversidad. El *kama* es una energía, pero no es infinita ni eterna, no es un absoluto que esté bien resguardada de la finitud, por el contrario, es un poder vulnerable, se agota y termina, entra en una fase de repliegue. El *kama* se niega a sí mismo cuando éste se agota, cuando ya no fluye más óptimamente, y abandona la *pacha*, haciendo que ésta ya no sea buena. El ritmo del *kama* está marcado entonces por el *manam ...chu* (el no) y su poder para hacer resurgir lo que ha acaecido.

Aclarando en que consiste el ritmo del *kama*, usamos las indicaciones de Hegel:

Lo que es racional es real;
y lo que es real es racional.

...

Importa entonces conocer en la apariencia de lo temporal y pasajero la sustancia, que es inmanente, y lo eterno, que es presente. Pues lo racional, que es sinónimo de la idea, cuando entra en su realidad entra también en la existencia exterior, se manifiesta en un reino indefinido de formas, pareceres y configuraciones, y rodea a su núcleo con la corteza multicolor en que la conciencia habita en primer lugar, corteza que el concepto sólo traspasa para encontrar el pulso interior y sentirle ·asimismo palpar todavía en las configuraciones exteriores (1993, p. XX).

Equiparando esto con el *kama*, podemos decir que éste es racional, en el sentido que actúa de acuerdo a una necesidad, constituyéndose como real. Y ello se nota en que la multiplicidad de entes, constituidos por el *kama*, son racionales en ese sentido, que están ahí de acuerdo a una necesidad interna del despliegue racional del *kama*. Pero este modo de comprender solo habría captado una parte de lo que Hegel indica, pues si solo este fuera el caso, podríamos concebir una realidad racional que a la par es sagrada, inamovible y perfecta, que no precisa de mayor negación y desarrollo. Y esto estaría en consonancia con quienes únicamente quieren ver la fiesta y la afirmación del *kama*, la *pacha* desde el *allin allinmi* como un absoluto inmutable. Pero la sentencia de Hegel va más allá, y se le pude dar justamente la lectura inversa. F. Engels repara en ello y comenta lo siguiente:

Ahora bien; según Hegel, la realidad no es, ni mucho menos, un atributo inherente a una situación social o política dada en todas las circunstancias y en todos los tiempos. Al contrario. La república romana era real, pero el imperio romano que la desplazó lo era también. En 1789, la monarquía francesa se había hecho tan irreal, es decir, tan despojada de toda necesidad, tan irracional, que hubo de ser barrida por la gran Revolución, de la que Hegel hablaba siempre con el mayor entusiasmo. Como vemos, aquí lo irreal era la monarquía y lo real la revolución. Y así, en el curso del desarrollo, todo lo que un día fue real se torna irreal, pierde su necesidad, su razón de ser, su carácter racional, y el puesto de lo real que agoniza es ocupado por una realidad nueva y vital; pacíficamente, si lo caduco es lo bastante razonable para resignarse a desaparecer sin lucha; por la fuerza, si se rebela contra esta necesidad. De este modo, la tesis de Hegel se torna, por la propia dialéctica

hegeliana, en su reverso: todo lo que es real, dentro de los dominios de la historia humana, se convierte con el tiempo en irracional; lo es ya, de consiguiente, por su destino, lleva en sí de antemano el germen de lo irracional; y todo lo que es racional en la cabeza del hombre se halla destinado a ser un día real, por mucho que hoy choque todavía con la aparente realidad existente. La tesis de que todo lo real es racional se resuelve, siguiendo todas las reglas del método discursivo hegeliano, en esta otra: todo lo que existe merece perecer (1975, p. 8-9).

Asumiendo que el *kama* es lo racional (lo cual es posibles, pues es una de sus acepciones) y la *pacha* lo real, entonces habría que notar que el orden dispuesto en la *pacha* no es siempre el mismo, que el modo como ha configurado y dispuesto a los entes no tiene por sí mismo justificación. Hegel pone los ejemplos de Roma y Francia, pero nosotros podemos encontrar algo similar en el *Manuscrito de Huarochirí*, pues si pensamos en el orden que había establecido *Wallallu Karwinchu*, lo podemos comprender como real, como *pacha*. Pero en tanto era un orden que se desquicia deja de ser racional, por el exceso que conlleva se vuelve irracional y por ende irreal. Es decir, este orden es real en la medida que es racional, en la medida que el *kama* se da y fluye óptimamente. Pero, cuando esto ya no sucede entonces pierde su necesidad y, por ende, su realidad, y puede estar ahí presente pero ya está destinado a desaparecer, a ser negado y superado por el orden subsiguiente. Lo mismo se puede decir respecto al orden que sustentan tanto *Pariaqaqa* como *Cuniraya*, el orden del *Tawantinsuyu*, pues fue real, fue un mundo que gozo de una efectiva realidad, pero como todo mundo, no es eterno ni es por siempre, sino que tiende a la irracionalidad, al desequilibrio del *kama*, haciendo que se repliegue, que su razón de ser se pierda y, por ende, la *pacha* del *Tawantinsuyu* deje de ser real, que se niegue a sí misma, posibilitando así que *Quita Pariasca* diga «la *pacha* ya no está bien». Pero a su vez lo que surge de la negación del *Tawantinsuyu* es susceptible de nuevas negaciones, así se mueve el ser, ésta es su danza de negaciones de sí misma.

Considerando lo anterior, podemos decir que el ritmo del ser es una danza frenética que va al compás de lo que dicta la negación. El ser baila el son que la

negación le toca. Se trata pues de dos momentos del ritmo del acontecer del ser. Uno de positividad, donde se manifiesta como bueno, donde la fiesta se da y celebra la vida, el *wiñay* de todas las cosas, donde además hay una armonía social y el *runa* se siente integrado al orden político y al de la *pacha*; aquí ser auténtico es dejarse llevar, fundirse en el gozo de la multitud, disolver la individualidad en la fiesta, todo esto es permisible porque la *pacha*, el mundo, es bueno. ¿Pero qué pasa cuando ya no lo es?

Aquí surge lo otro, el momento donde la negación ha iniciado su melodía, y la nada se va haciendo presente en todas partes, va inundando la *pacha* con pequeños signos. El *kama* ya no es más, ya no va, sino que se repliega y oculta, con lo cual ya no fluye el ser para las cosas, y entonces éstas se vuelven poco a poco irreales, la *pacha* y su orden sin *kama* ya no son buenas, son simplemente cascarones vacíos, pasibles de romperse con el más leve movimiento. Cuando el ser ya no es, cuando la nada es ser, la fiesta ya se acabó, tiene que negarse la fiesta y abandonarse; la armonía social se descalabra y cada quien se va por su lado, la dispersión y la pérdida de la unidad son las nuevas normas; se da una fractura entre el *runa* y el orden político, que es irreal y ya sin legitimidad. Este modo de ser en tanto nada que desiste, más propio que la presencia, traza también un camino de autenticidad, más difícil y complicado que el común y grupal, y, por ello, más elogiado, valioso y excelso.

Este es el camino de ser auténtico en tanto sabio que está atento al *kama*, a sus ritmos y transformaciones, siguiendo la danza del *manam*, asumiendo la negatividad en su propia existencia. Estas son las figuras del ser y el no ser, o lo que también podemos comprender diciendo que es el ser que juega a des-ocultarse y ocultarse. Ambas figuras están configurando el ser que está más allá de lo que la metafísica occidental ha logrado mostrar, y este ser aparece originariamente en el horizonte de sentido del *Dasein* andino mítico. Hasta aquí lo que podemos decir respecto a la sentencia profunda y trágica de *Quita Pariasca* «*manam allichu pacha*», ahora sigamos con el texto del *Manuscrito*.

3.6. El choque de las interpretaciones y la suerte de *Pariaqaqa*.

Luego de poner en evidencia la nada y la negación presentes en el seno mismo de la *pacha*, *Quita Pariasca* prosigue así: "... *qipampiqa kay Pariacaca yayanchik purumanqataqmi*", "...en después este nuestro padre *Pariaqaqa* será *purun*". Al ya no fluir el *kama*, al ya no ser buena la *pacha*, el orden se rompe y la figura que lo sostiene se hace innecesaria, irreal diríamos con Hegel, por lo cual será abandonado, lo que se denota con la palabra *purun*, pero cuyo sentido es más amplio. *Purun* hace referencia a lo salvaje e incivilizado, a lo que está más alejado del orden civilizatorio. Así, por ejemplo, *Quita Pariasca* tiene algo de *purun*, pues al provenir de las punas no es parte del refinamiento de la cultura, igualmente son *purun* los animales salvajes de la puna, las tarukas, los pumas, el cóndor, etc., que manifiestan dicha condición. Lo que *Quita Pariasca* estaría queriendo decir es que *Pariaqaqa* al ya no ser *kamaq*, pues el *kama* se ha replegado, se ha de desplazar a los márgenes, a la periferia del mundo andino.

Quita Pariasca está avizorando un futuro inmediato en el que el dios central de Huarochirí es desplazado al margen, olvidándose y abandonándose su culto. Esto nos lleva a sugerir la idea de que desde el saber originario se dio una comprensión anticipada de los eventos que se darían con la presencia de los invasores occidentales, y las consecuencias subsiguientes, de modo que para ojos de los sabios las cosas que se habrían dado necesariamente, como parte de la negación de la *pacha* misma. El hundimiento del orden de político religioso era consecuencia del hundimiento del *kama* en el repliegue y la oscuridad. Y, como veremos en breve, es el fundamento de la actitud tranquila y calmada de este sabio, una suerte de estoicismo andino ante la tragedia del fin.

Heidegger nos habla del olvido del ser, donde el pensar y preguntar efectivamente por el ser han caído en el olvido, siendo abandonados como investigaciones efectivas. Hay cierto paralelo en lo que nos refiere *Quita Pariasca*,

pues el olvido y abandono de *Pariaqaqa*, y de las *wakas* en general, sería cierto abandono del ser, de la atención y cuidado que el *kama* requiere, distanciándose de éste y viviendo de espaldas al origen. Al dejar el culto de *Pariaqaqa* abandonado y volverse *purun*, salvaje y marginal, se da la precipitación del *Dasein* andino mítico en la inautenticidad, en un mundo donde vive alienado de su ser más propio, negando éste y convirtiéndose al cristianismo. Tal es el caso ejemplar de Cristóbal Choquecaxa, personaje del *Manuscrito* que tiene batallas oníricas con las *wakas*, especialmente con el hijo de *Pachakamaq*, *Llocllahuancupa*. Lo que podemos leer aquí es el colofón de los eventos relacionados al ocultamiento y/o negación del ser-*kama*, lo que en relación a las *wakas* podemos interpretar como una suerte de retirada de los dioses⁷⁷, un repliegue a lo oculto del ser mismo. Pero esto no debe interpretarse como una suerte de muerte o desaparición de las *wakas*. Veremos cómo desde la propia dinámica del mundo andino podemos postular una reaparición de las *wakas*, pues si bien fueron negadas, como lo muestra *Choquecaxa*⁷⁸, llega también el momento de negar la negación, de reasumir lo que

⁷⁷ Tomamos la idea de «retirada de los dioses» en el sentido que el da Henrich Heine. El poeta alemán nos habla de la suerte de los dioses griegos en el contexto del triunfo del cristianismo; pensamos que algo similar se da en el mundo andino. Heine explica de que se trata este retiro de los dioses: “Ya en mis primerísimos escritos expuse la idea de la que han nacido las páginas siguientes. En ésta vuelvo a hablar, en efecto, otra vez de la transformación en demonios que han sufrido las divinidades grecorromanas al conseguir el cristianismo el dominio del mundo. La fe popular atribuyó aquellos dioses una existencia, ciertamente real, pero maldita, completamente de acuerdo en esto con la doctrina de la Iglesia. Esta última no declaró, en efecto, a los dioses meras quimeras, como habían hecho los filósofos, no los tomó por abortos de la mentira y del error, sino que los tuvo más bien por espíritus malos que, derribados de la luminosa cima de su poder por la victoria de Cristo, se arrastraban ahora por la tierra en la oscuridad de viejas ruinas de templos o de bosques encantados, y con sus tentadoras artes diabólicas, con la concupiscencia y la belleza, especialmente por medio de danzas y cantos, atraían al pecado a los débiles cristianos que se extraviaban por esos parajes. En las partes segunda y tercera del “Salón” he discutido directamente todo lo relativo a ese tema, la transformación del viejo culto de la naturaleza en servicio a Satanás, la transformación del sacerdocio pagano en brujerías, y la diabolización de los dioses...” (2007, p.116-117). Los mismo les ocurre a los dioses andinos, son desplazados por los santos y santas católicos, las *wakas* no desaparecen, sino que pasa a suerte de clandestinidad, a camuflarse y disfrazarse. Como dice Heine, muchos de los dioses se demonizan, siguiendo esta lógica, tal vez bajo las figuras del *condenado*, *jarqachas*, *uman-tactac*, *chullachaki*, *muki*, etc., se esconda una antigua deidad. El mejor ejemplo de demonización de las *wakas* está en la historia del cacique Choquecaxa, pues éste se autoconviene de que *Llocllahuancupa* es un demonio; no niega la existencia de las *wakas*, sino que como dice Heine, los dioses pasan al exilio, a una suerte de profanidad. Algunos dioses menores no tienen mayor problema en seguir subsistiendo en este nuevo contexto, se valen de muchos engaños para ello. Pero los dioses que antaño fueron grandes y soberbios no pueden tener tal suerte, su presencia y culto no pueden pasar desapercibido. Heine nos cuenta el caso de Zeus, el antiguo señor del Olimpo vive en la isla de los conejos, cerca al Polo Norte, en una choza miserable, envejecido y solo acompañado por su águila desplumada y una cabra vieja. En el *Tawantisuyu*, el señor de las *wakas*, *Inti*, tiene semejante suerte.

⁷⁸ ¿La historia de Choquecaxa muestra la derrota de los dioses andinos? Creemos que no, siguiendo la idea de retiro de los dioses, otra explicación es posible. Al respecto nos ceñimos a la interpretación de Zenón Depaz,

fue, absorbiendo lo que se ha dado, que sería el modo como entenderemos el *pachakuti*.

Con lo anterior tenemos una idea de la sentencia de *Quita Pariasca*, de modo que podemos terminar con la aclaración de su intervención al observar las entrañas de la llama sagrada que funge de *axis mundi*. Pero ahora hay que imaginar la reacción de los otros veintinueve sacerdotes de *Pariaqaqa*. Lo que han escuchado es la herejía máxima, algo que es incómodo e intolerable para sus oídos. Ellos escucharon que la *pacha* ya no está bien, sentencia que alcanza al *kama* mismo e indica su repliegue y agotamiento, y además una impiedad, que *Pariaqaqa* será *purun*, que será abandonado y olvidado. Citemos ahora la reacción de los sacerdotes:

En eso, algunos de entre los hombres dicen: “no es cierto, habla tranquilo, (la *pacha*) está bien, qué sabes tú”, diciendo dijeron.

Después, uno de entre ellos: “Oye, *Quita Pariasca*, tú de qué manera interpretas; en este corazón muy bien nuestro padre *Pariaqaqa* habla” dijo, y al mismo tiempo él (*Quita Pariasca*) no compareció para mirar el corazón. Solo desde lejos miraba, algo pensó. Luego ha hablado: “el mismo *Pariaqaqa* dice, hermanos” diciendo así contradecía a esos hombres (Traducción nuestra).

especialmente cuando explica por qué la *waka* no quiere responder cuando el cacique le increpa a responder si él es el único y verdadero dios: “Así, pues, se entiende porqué el *waka Llocllayhuancupa* prefiere guardar un pudoroso y discreto silencio (“ya no dijo nada”) ante una pregunta que, en el horizonte de sentido que precisamente él y las deidades con que está emparentado sostienen, resulta simplemente absurda. El clemente silencio del *waka* ante el requerimiento de declararse único Dios, reserva que será la antesala de su ocultamiento que constituye en realidad una vuelta al estado latente, es el equivalente de la risa mortal que asalta a los dioses en la alegoría nietzscheana titulada “De los apóstatas”, al oír de un intolerante Dios que se halla entre ellos la excluyente afirmación deicida: “¡existe un único dios!”, según lo cual lo sagrado no puede ser plural... En la alegoría nietzscheana, propuesta en un contexto discursivo de crítica de la modernidad, asoma el tema del desencantamiento del mundo o la retirada de los dioses, fenómeno que se suele vincular al modo moderno de vida. No obstante, en esta alegoría aquel desencantamiento se vincula más bien con un horizonte de sentido más vasto, aquel que provee la matriz teológica judeocristiana, que es precisamente la que también asoma con todo su potencial desencantador en el sueño de don Cristóbal Choquecaxa (más precisamente, en el impertinente requerimiento que él hace al *waka* de sus antepasados), generando luego una repetición compulsiva del sueño, tal vez también como reacción inconsciente al hecho de que aquel requerimiento desestructura en su raíz más profunda (precisamente el del inconsciente del que brotan los sueños) la veta simbólica que sostiene el mundo del soñador y el imaginario y la sensibilidad que orientan su vida” (2015, p.166-168).

La primera reacción de los sacerdotes consiste en negar lo que dice *Quita Pariasca*. Quieren negar el contenido de la sentencia para volver a la figura de una *pacha* perfecta y armoniosa. Expresan el sentir de una suerte de *Das man* andino, es decir, no reconocen el repliegue del *kama*. La confrontación se da en un primer momento desde el *Das man*, en el sentido que todos se oponen a la sentencia del hereje, la voz impersonal de lo que debe ser se impone ante la individualidad de *Quita Pariasca*. La actitud de los treinta sacerdotes es ejemplar para mostrar que los argumentos y la discusión racional son solo una fachada, argucias externas que expresan posiciones firmes y asentadas en compromisos extra-racionales. Por ello, no se da ningún argumento, ninguna razón o cuando menos una apertura a considerar la plausibilidad de la aserción. Primero se da una reafirmación del ser, de los que creen que la *pacha* está bien y, en segundo lugar, simple y llanamente se lo descalifica, diciéndole “tú qué sabes” “*imaktam qam yachanki*”.

Luego de la primera descalificación, uno de entre los sacerdotes lo confronta, pero como veremos no desde una apertura o actitud comprensora, sino simplemente para reafirmar su punto de vista, que la *pacha* está bien. El texto recoge la interpelación de este sacerdote anónimo pero que expresa bien lo que el impersonal uno andino siente frente a lo dicho: “*say, Quita Pariasca, imamantam qam unanchanki; kay sunqunpiqa ancha alliktam Pariacaca yayanchik riman*”. Dentro de esta interpelación podemos señalar dos partes, una primera que formula una pregunta y una segunda donde se plantea una respuesta evidente. Comencemos por la pregunta.

El sacerdote defensor de lo que está bien interroga así a *Quita Pariasca*: “*imamanta qam unanchanki*”. Taylor traduce este pasaje así: “¿cómo justificas tu interpretación?”. J. M. Arguedas traduce así: “¿Por qué señalas tú lo nefasto que ha de suceder?” (2007, p. 97). Obviamente la traducción de Arguedas es más bien una paráfrasis del texto, pues lo relativo a lo nefasto no se encuentra ahí. Taylor acierta y se mantiene fiel al texto, pero hay que hacer una aclaración pertinente en relación al término “interpretación” que coloca como traducción de *unanchanki*. Siguiendo la

pista de Taylor traducimos de la siguiente forma: “tú de qué manera interpretas”. Asumimos con ello que la traducción de *unanchanki* tiene que ver con el verbo “interpretar”. La palabra quechua *unanchanki* se compone de las siguientes partes. Una raíz, *unancha-* y el sufijo de segunda persona *-nki*. *Unancha-* es lo que traducimos como “interpretar”, pero habría que señalar que esta la raíz se compone de *unay* que tiene dos significados importantes en relación al interpretar: señal y demora (DAMLQ). La interpretación andina, el *unanchay*, tiene que ver con las señales y el demorar. Interpretar es demorarse en las señales, es una circunspección de las señales, y detenerse en tal circunspección. Por ese motivo, cuando el sacerdote anónimo le pregunta *Quita Pariasca* “tú de qué manera interpretas”, no hay que excluir lo relativo a las señales y a la demora, pues lo que le pregunta apunta mostrar sobre el modo y manera de detenerse en las señales, de leerlas y descifrarlas.

La pregunta que hace el sacerdote devela que la interpretación es el modo cognoscitivo fundamental de *Dasein* andino, y no solo eso, sino que su mismo existir es una existir interpretante. Recordemos que la existencia del *Dasein* andino es un estar-en-la-*pacha*, y la *pacha* es el horizonte de sentido, la matriz de sentido para el *Dasein* andino, y que se constituye como un entramado de significados. La *pacha* puede asumirse como el todo, como la totalidad que sostiene a los entes, de modo que en la *pacha* están las cosas, no como una cosa está dentro de otra, sino que están en la *pacha* en tanto significan y tienen un sentido en la red de remisiones que la propia *pacha*. Por eso, el significado del término *pacha* como tejido, vestido o ropa, no es desdeñable para comprender el alcance de este término.

Reconstruiremos cómo desde el horizonte de sentido del *Dasein* mítico andino se da el conflicto de interpretaciones alrededor de la situación de la *pacha*. Los veintinueve sacerdotes de *Pariaqaqa* ven lo mismo, su interpretación es convergente, por ello tomemos el caso ejemplar del sacerdote anónimo que interpela a *Quita Pariasca*. Este sacerdote tiene un estrecho vínculo con la *waka*, situado frente a las entrañas de *Yaurihuanca*, ve señales fastas y sagradas. En su

interpretación de lo que dicen estas señales hay que destacar las estructuras de toda interpretación. Él está viendo el corazón e hígado de la llama en base a un “en tanto algo” que siempre remite a un horizonte previo de comprensión. El corazón e hígado que comparecen son vistos “en tanto” señales y signos de la *pacha*, pues ésta tiene una textura remisional, en la cual los significados son pluridimensionales. Para este sacerdote, “el tanto algo” que sostiene su interpretación le hace ver las entrañas de la llama como signos privilegiados del estado de la *pacha*, lo cual remite al *kama*, pues podemos conjeturar que el *kama* de la llama equivale al *kama* de la *pacha*, ello sin olvidar la mediación de *Yacana*, quien está en el centro del *hanan pacha*. El “en tanto algo” de la interpretación de este sacerdote nos muestra que lo que se busca es un saber sobre el *kama*, un dar cuenta del ser, de cómo está dándose en la *pacha*, y de acuerdo a ello saber si la *pacha* está o no bien. Los sacerdotes de *Pariaqqa* están llevando a cabo una hermenéutica del ser o lo que es su equivalente, una hermenéutica del *kama*, *kamata unanchay*.

De esta forma, el sacerdote interpreta lo que *Yaurihuanaca* revela en sus entrañas, él y *Quita Pariasca* hacen comparecer a los mismos signos, pero en modo alguno interpretan lo mismo, las señales tienen significados y sentidos diferentes para cada uno de ellos. Para el sacerdote defensor del orden armonioso todo está bien, hay una reafirmación de lo que esperaba. Su interpretación se despliega y articula en las siguientes palabras: “*kay sunqunpiqa ancha alliktam Pariacaca yayanchik riman*”, lo que traducimos como “en este corazón muy bien habla nuestro padre *Pariaqqa*”. Y recordemos que ya previamente el sentir común de los otros sacerdotes era el del *allim*, es decir, la *pacha* está bien. Esta es la respuesta a la interpelación que hace a *Quita Pariasca*, es la interpretación hegemónica en el horizonte de sentido andino mítico, pero ello no implica que sea la interpretación correcta o adecuada a lo que se muestra. En base a esto pasemos a reconstruir la interpretación que realiza *Quita Pariasca*.

Quita Pariasca comparte con los otros veintinueve sacerdotes el mismo horizonte de sentido, por lo cual el “en tanto que” va a ser el mismo. Él también va

a ver en las entrañas de la llama las señales sagradas del *kama* y a partir de ahí la situación de la *pacha*. El haber-previo de este sacerdote no es el mismo que el de sus compañeros, pues su interpretación ha asumido una posibilidad que la tradición ha ocultado y dejado de lado, la posibilidad del fin en base al reconocimiento de la negatividad ya instalada en el ser. La existencia del *Dasein* andino se da sobre la base del despliegue de sus posibilidades, las cuales están en consonancia con las posibilidades de la *pacha*. Pero entre esas posibilidades hay una que hace imposible a las demás, la del fin de todo o lo que también podemos llamar la muerte, *wañuy*. La existencia del *Dasein* encubre esto con la condición de arrojado a la fiesta. El *Dasein* andino está envuelto en la fiesta, la cual no quiere que termine nunca, no quiere abandonar, por ello olvida la finitud de la fiesta, el que ésta deba tarde o temprano acabar. Pero por más atrayente y fuerte que sea esta tendencia no logra encubrir la posibilidad del no, y tampoco puede encubirla para todos, siempre hay seres dotados de sapiencia que ven algo distinto donde todos ven y sienten lo mismo, seres diferentes en los que los signos y señales adquieren otra significación. Tal es el caso de *Quita Pariasca*, pues ha logrado superar con la negación el haber-previo que atrapaba a sus compañeros y no les permitía visualizar que las posibilidades del bienestar de la *pacha* ya estaban siendo anuladas por otra posibilidad que era manifiesta, pero de modo sutil.

El haber-previo de *Quita Pariasca* es el de una *pacha* que podría no estar bien, lo cual indicaría a su vez el agotamiento y repliegue del *kama*, sino que la nada sea lo que se manifieste de modo patente y claro, des-estructurando con ello el orden de la *pacha*. En base a esto, su modo de ver previo si puede visualizar y hacer patentes las señales que el corazón e higadode *Yaurihuanca* exhibe. El ver de este sacerdote encuentra lo nefasto, lo que pre-vee son malos augurios, señales negativas que son visibles desde el modo como ver.

En base a la estructura de “en tanto algo” y a los modos previos, hemos mostrado cómo se constituyó la interpretación de *Quita Pariasca*. Lo que este sacerdote dice está en confrontación con lo que los demás sacerdotes sostienen.

Al ser interpelado y convocado al centro, no se acerca, mantiene su lejanía, y desde la superioridad que le da el alejamiento dice lo siguiente: “*kikin Pariacaca ñin, wawqi*”, “el mismo *Pariaqaqa* dice, hermanos”. Lo que muestra que en su confrontación con el sacerdote anónimo que defiende el orden y el bienestar, él ha confirmado su interpretación. Pero no ha sido una confirmación subjetiva, a modo de replegarse en lo que cree, todo lo contrario, esta visualización del corazón e hígado que portan signos y señales nefastas ha sido confirmada por el propio *Pariaqaqa*. En su interpretación, *Quita Pariasca* ha hecho comparecer a quien conducía el *kama* en Huarochirí, al gran dios *Pariaqaqa*, el cual ahora está a un paso de ser olvidado y abandonado. La interpretación del sacerdote es consagrada, en el sentido que el propio dios se manifiesta, y hace ver lo nefasto en las señales interrogadas.

La confrontación entre estos dos sacerdotes se termina con descripción de la actitud de *Quita Pariasca*: “... *ñispa chaykunaktapas ayñirqan*”. “... diciendo así contradecía a esos (hombres)”. Consideraremos en breve la figura de *Quita Pariasca* como la de contradictor (la palabra “contradecir” es *ayñiy* (DAMLQ), en este caso conjugada en tercera persona tiempo pasado, *-rqan*). Esta oposición a la interpretación hegemónica desata una reacción violenta en los veintinueve sacerdotes, que ya sin mediación intelectual, sin guardar formas ni respeto atacan e insultan a *Quita Pariasca*. El texto quechua capta muy bien la intensidad de esa escena:

Chaysi millaypikama chay Quita Pariasca ñirqan: “llakwas asnaq runa, imaktam chay yachan; yayanchik Pariacaca chinchaysuyo ñisqa maykama runayuqmi tiyakun; chaychu purumanman; imaktam chayqan runaqa yacham” ñispas ancha piñaspakama ñirqanku (Taylor, 2009, p. 84)

Esos en desprecio de *Quita Pariasca* dijeron: “*llakwas* hombre apestoso, ese qué sabe; nuestro padre *Pariaqaqa* se asienta hasta donde es el chinchaysuyo, tiene hombres; cómo así será *purun*; qué sabe ese hombre”, diciendo dijeron muy enojados (traducción nuestra).

El *Das man* andino festivo irrumpe con suma violencia y autoritarismo, descalificando sin argumentos y sin poner en confrontación interpretaciones, *unanchanakuna*, sino insultando en base a su condición de habitante de la *sallqa*⁷⁹ (puna). Y para afirmar la verdad de su interpretación apelan a la pura apariencia de solidez que ofrecen los símbolos externos de *Pariaqaqa*. Los veintinueve sacerdotes piensan que la *pacha* está bien, el *kama* fluye y *Pariaqaqa* lo distribuye, en base a los signos aparentes del poder del dios, el área de su influencia, los *runas* a su servicio, sus riquezas, etc., piensan que todo esto es garantía suficiente. Pero todo ello es pura apariencia que ha perdido su esencia, una suerte de cubierta inesencial. La interpretación de la *pacha* y el orden aun estando bien es posible por una interpretación inadecuada, que no ha sabido reconocer las señales de lo nefasto, y ello porque las había excluido de su comprensión, había caído en el encubrimiento del ser, olvidando que éste es siempre un ocultamiento, que tal vez a veces se pueda demorar, pero que es ocultamiento, al fin y al cabo. La interpretación de estos sacerdotes se va a ver confrontada por “las cosas mismas”, las cuales van a irrumpir de manera violenta, con la misma violencia con la que negaron la inminencia del fin.

3.7. La desintegración del orden andino.

Retomemos el texto quechua, ahora pasando a la segunda parte de los acontecimientos relatados en el capítulo 18. La historia prosigue dando un salto breve pero abrupto:

De eso que habían dicho, de muy pocos días “ahora *huiracocha* aparece en Cajamarca” lo dicho oyeron.

⁷⁹ Este momento de confrontación deja entrever los estereotipos que se tienen sobre el que vive en las punas, estereotipo que se mantiene hasta hoy, tal como muestra el antropólogo japonés Hiroyasu Tomoeda: “Si preguntamos a los jóvenes que quieren casarse con los ganaderos (o los agricultores), su respuesta es negativa. Los agricultores dicen que «no me caso con mujer que chaccha coca», «allí dicen que comen carne cruda» y «huele a llama». Los ganaderos dicen que «nadie vendrá a este lugar». Un hombre que vive en Caraybamba y que estuvo por un tiempo con una mujer de ganaderos, dijo: «Tenía vergüenza de presentarla a mi familia y amigos como esposa»” (2012, p.67).

Después de eso, de los Checas, del ayllu de *Cacasica*, había alguien llamado *Tamalliuya Caxalliuya*, vivía como su *yana* (sirviente) de *Pariaqaqa*. En ese momento treinta sacerdotes estaban sirviendo, este *Caxalliuya Tamalliuya* de todo lo que se decía él era el que recordaba. Luego, el *huiracocha* hacía ahí ha llegado “de este *waka* su oro y su ropa dónde están”, diciendo preguntó. Ellos no quisieron contestar. De ese modo, *huiracocha* estuvieron muy enojados e hicieron amontonar paja e hicieron quemar a *Caxalliuya*. Luego, ya la mitad de la paja ardió, pero el viento soplo. Muy adolorido este hombre vivió. En ese momento, las ropas y cuanto había dieron a *huiracocha*.

En ese momento, todos los hombres dicen: “muchacha verdad ese *llakwas Quita Pariasca* nos dijo, vamos a dispersarnos; la *pacha* ya no está bien”, diciendo dijeron todos, se dispersaron hasta su pueblo. Después este hombre quemado de Checa, está convaleciente, a un hijo de *Pariaqaqa*, llamado *Macahuisa*, ha llevado a *Quinti*, al pueblecito llamado *Limca*, al pueblo llegó. De estos en este siguiente capítulo hablaremos (traducción nuestra).

El texto refiere que luego del incidente con *Quita Pariasca* aparecieron los españoles (*huiracochas*) en Cajamarca; para tener en claro el contexto de ese acontecimiento citemos un pasaje del capítulo 14: “Después de eso dijeron que al mismo tiempo que murió Huayna Cápac, unos y otros revolvieron todo, diciéndose mutuamente estos señores “yo primero”. Entonces aparecieron en Cajamarca los *Huiracochas*”. Recordemos que la historia que cuenta este capítulo es muy diferente a la versión tradicional, pues aquí no muere el inca, pues éste se ha replegado junto con *Cuniraya Wiraqucha* y la ñusta rubia hacia el interior de la *pacha*, y quién ha enfermado de viruela y ha muerto fue el simulacro del inca. Ese es el contexto que hay que tener en cuenta, el cual señala que se vive en un mundo sin ser, en una *pacha* que ya no es más buena, pues el *kama* se ha agotado, prueba de ello es el retiro de los que administraban y distribuían el *kama* a nivel máximo, *Cuniraya* para toda la *pacha* y el inca para los *runas*. En este mundo sin ser suceden los hechos que la historia oficial conoce, el enfrentamiento por el trono entre Waskar y Atawalpa, la captura y muerte de este último, todo esto pasa, pero ya no le concierne al inca ni al *Tawantinsuyu*, pues se han replegado.

Así están las cosas cuando la noticia de la captura del inca llega a oídos de los sacerdotes de *Pariaqaqa*. Podemos suponer que en todo el *Tawantinsuyu* hay un ambiente de incertidumbre, muy diferente al habitual estado de zozobra que la lucha de las *panacas* reales traía consigo después de la muerte del Inca reinante. La situación de guerra interna por el poder se ve sacudida por un evento sin precedentes, la aparición de unos seres completamente extraños, que en un primer momento son asimilados a la figura de *Wiraqucha*, aunque también se los llamó *Qapaq Qucha*, es decir, “señores del mar”. El caso es que la aparición de los españoles marca la consumación de la retirada del inca, pues parece que el repliegue del *kama*, del origen y fundamento del orden, fue la condición necesaria para que se dé la irrupción de estos seres. La aparición de los españoles es la negación de la *pacha*, de todo su orden y estabilidad (política, social, económica, religiosa, cultura, etc.), por parte de la alteridad radical, pero esta negación es posible porque en su esencia la *pacha* misma ya está negada desde el momento que el *kama* se ha retirado. Por ello, las consecuencias del capítulo 14 se hacen patentes en el capítulo 18, el anticipo del final por parte del más sabio de todos, la confirmación de ello y el derrumbe del orden establecido.

Luego de aludir a los sucesos de Cajamarca, el texto se centra en un personaje muy importante, *Caxalliuya Tamalliuya*, el principal sacerdote de *Pariaqaqa*, pues él es quien más conocimiento y saber tiene, pues se lo describe como *yuyaqnin*, es decir “el que recuerda”, lo que significa que él tiene memoria de todo lo relativo al dios, es quien conserva las tradiciones y mitos sobre *Pariaqaqa*, él es el más celoso guardián de los rituales. Este sacerdote es el antagonista simbólico de *Quita Pariasca*, ambos están en una relación de oposición y complementariedad; pues mientras *Caxalliuya Tamalliuya* es el sabio del centro, *Quita Pariasca* es el sabio de los márgenes y la periferia. El primero es guardián de la ortodoxia, quien más habría reprobado la lectura e interpretación herética, diciendo en su corazón *allin pacha*, apostando por el bien-estar del todo. Por otro lado, *Quita Pariasca* es la heterodoxia, la visión diferente a la de todos, y no solo diferente, sino contraria y negativa, pues enuncia lo que nadie quiere oír ni aceptar. Ambos sabios se encuentran en

perspectivas radicalmente opuestas, ambos ven cosas opuestas en la misma señal, ambos se figuran futuros muy distintos. Se oponen mutuamente, pero, en la misma relación, están hermanados, son hijos de *Pariaqaqa*, la suerte de uno es la suerte del otro, y lo que se sucede a uno le sucederá al otro. En lo que sigue veremos cómo *Caxalliuya* sufre un traspaso a la situación opuesta, pasa a la postura de *Quita Pariasca*, aceptando, junto con todos, lo que este sabio había dicho. Con estos sucesos presenciamos el movimiento que va del centro a la periferia, como lo que una vez estuvo en el centro y fue hegemónico, ahora pasa a los márgenes y se vuelve periférico, siguiendo el movimiento propio del ser, el ocultarse, y suponemos que tal ocultamiento se da precisamente en los márgenes.

Podemos suponer que la aparición de los españoles en el santuario de *Pariaqaqa* se debe a la autorización de Atawalpa de despojar a las principales *wakas* de sus tesoros, ello con el objetivo de pagar su rescate. El texto deja entrever una sensación de extrañeza y temor ante la irrupción violenta de tales personajes⁸⁰. Estos eventos, el saqueo y el despojo de los templos, se hicieron más frecuentes a medida que el extraño invasor penetraba más en el *Tawantinsuyu*, a veces bajo el pretexto de la religión, y otras, como en el caso que cuenta en el *Manuscrito*, con el puro y simple afán de robar, matando a todo aquel que se interpusiera en su camino. Seducidos por el sueño de riqueza y poder, no se detuvieron ante nada ni nadie por conseguir el preciado oro. La violencia y crueldad de las huestes hispánicas fue en aumento, llegando a cometer actos salvajes y despiadados, que no fueron excepciones sino la norma en su accionar. Los españoles que conquistaron el Perú

⁸⁰ Este clima de temor generalizado es constatado mediante las fuentes indígenas. Edmundo Guillén da cuenta de ello: “Aunque sea difícil establecer la identidad de estos personajes, la verdad es que, a través de los testimonios peruanos, se deslucen la temeridad de Hernando Pizarro y de su pequeña escolta. En efecto este capitán enemigo fue a Pachacámac, además, bajo la directa protección de un hermano de Atao Wallpa y dejando en Cajamarca como rehenes al propio Atao Wallpa y al “obispo” de este adoratorio. De manera la baladronía de Hernando Pizarro descrita por los cronistas se explica por sí sola. Los expedicionarios españoles seguros que sus vidas no valían un comino comparada con la del príncipe Atao Wallpa. Se entregaron con frenesí a las profanaciones más audaces y a todo género de desmanes ante el estupor y desconcierto de las gentes” (1974, p.158). Hay una incertidumbre ante la presencia de estos extraños, y luego un temor creciente a causa de las salvajes acciones de estos bárbaros, de modo que se expande y generaliza una sensación de miedo e inseguridad. Cabe hacer notar que la fiebre del oro que se había apoderado de las huestes españolas los hacía unos monstruos, saqueadores y profanadores, sin otra intención que robar, que enriquecerse a costa del saqueo.

fueron la escoria de la humanidad del siglo XVI, tristes representantes en la galería de los peores sujetos de la nuestra especie⁸¹.

No saciados con el oro del templo de *Pachakamaq* los hispanos buscan más, y podemos suponer que así llegan a las alturas de Huarochirí⁸², apareciendo de modo violento e inesperado, preguntando por las riquezas de *Pariaqaqa*. En un primer momento los sacerdotes se negaron a colaborar, ocultando el oro y las ropas dedicadas a la divinidad. La respuesta y represalia de los *wiraquchas* fue inmediata y violenta, tomaron al más sabio de entre los treinta sacerdotes y lo medio quemaron, sobreviviendo apenas. *Tamalliuya Caxalliuya* fue su víctima, y ante tamaña y desproporcionada acción, los sacerdotes de *Pariaqaqa* les entregaron a los ladrones hispanos los tesoros del dios.

⁸¹ Con el afán de desbaratar cualquier versión hispanista de la historia, recalcamos y no olvidamos las atrocidades de los españoles en el *Tawantinsuyu*, deben estar siempre presentes para alimentar una historia crítica y reivindicativa: “Pronto la sed de riquezas se hizo obsesión “por sacarles oro quemaban y aporreaban y aún enterraban vivos”. Tales cosas ocurrían no sólo en la capital imperial, sino, por igual, en todas las comarcas del sur del *Tawantinsuyu*. La abyección y la infamia se hicieron norma, al amparo de la ley del vencedor. Un inenarrable salvajismo imperó entre los conquistadores ávidos de un botín que cada día era más difícil de lograr. No sólo se dio indios vivos a los perros feroces o se quemó y cercenó. Se dieron también mayores refinamientos. Cuenta así un testigo que: Algunos españoles después de haber saqueado a sus caciques encomendados “hacían hoyos y metíanlos dentro hasta la cintura y les pedían oro, y como ya hubiesen dado lo que tenían y no quisiesen creerles, los azotaban con duros azotes, y echando más tierra, tapaban hasta los hombros; y como no les diesen nada llegaban a taparlos hasta las bocas”. Así morían maldiciendo quienes forjaron el glorioso Imperio de los Incas” (Vega, 1967. p.41).

⁸² Esta suposición se ve reforzada por un testimonio que recoge Edmundo Guillén. Se trata de Pedro Nina Curi, natural de Huarochirí y testigo de los acontecimientos de la “conquista”, su testimonio se recoge en el contexto de un juicio donde él es testigo. Recordando los sucesos se recoge el siguiente discurso: “... al dicho Hernando Pizarro su hermano el cual con los dichos capitanes vinieron por donde este dicho testigo estaba y le enviaron a llamar y le contaron todo lo que dicho y declarado tiene y que ellos iban a Pachacama a entregarles el tesoro que allí había en las casas del sol y adoratorio de mamaconas y así mismo enviaron a llamar a Ninabilca y a Xacxa y a otros caciques principales señores de toda esta provincia de Guarocheví y los Yauyos y otras partes los cuales este testigo vio que bajaron y fueron al dicho valle de Pachacama y este testigo fue con ellos y llegados que fueron al dicho valle el dicho Hernando Pizarro y capitanes del dicho inga les mandaron que trajesen todo el oro y plata y tesoros que tuviesen en sus tierras y ropas ricas y todo lo que hubiese de gran valor y así los dichos caciques vio este testigo que enviaron a sus tierras a juntar todo lo que dicho es lo cuales trajeron grandísima suma de oro y plata joyas y aderezos de mujeres así como topes y vinchas y cascabeles y patenas y otras muchas cosas de vasija ollas cántaros tinajas cazuelas cocos de oro y plata todo ello y muchas ropas finas con que los dichos caciques se aderezaban para hacer sus fiestas y bailes todo ello de muy gran valor y todo esto que dicho tiene vio este testigo que juntó en el dicho valle de Pachacama con todo lo que habían sacado de las guacas y adoratorios y casas de mamaconas y del sol...” (1974, p.39). Con este testimonio se abre la posibilidad de que los españoles hayan llegado al templo de *Pariaqaqa*, en el afán de recolectar la mayor cantidad de oro y plata. Pero no buscamos la exactitud histórica del *Manuscrito*, por ello nos damos por satisfechos con lo que el testimonio dice, pues muestra el contexto de la historia narrada, dejando en evidencia la desmedida ambición de las huestes hispánicas.

La suerte de *Caxalliuya* es paralela a la *Quita Pariasca*, pues si bien ambos sabios están en polos opuestos en la interpretación de la *pacha*, lo que ha ocurrido los lleva a acercar sus destinos. *Quita Pariasca* fue humillado y escarnecido por sus compañeros al interpretar de modo desfavorable la suerte de la *pacha* y de *Pariaqaqa*; nadie acepto lo que decía y por el contrario fue repudiado con violencia verbal y simbólica. Pero las cosas mismas se mostraron, la fuerza de lo que tiene que pasar no puede refrenarse, no puede ocultarse con una interpretación optimista. La violencia y el desprecio que sufrió *Quita Pariasca*, ahora la sufre *Caxalliuya*, y no solo una violencia simbólica y verbal, sino física y material, el pasa a estar en la situación penosa de su hermano *Quita*, en una condición mucho peor. El sacerdote más sabio de *Pariaqaqa* sufre en su cuerpo la verdad que ahora se manifiesta patente y cruelmente, la *pacha* ya no está bien, el orden se ha roto, y los que efectúan todo ello están ahí presentes, torturándolo. La verdad que los sacerdotes de *Pariaqaqa* negaron llegó hasta ellos, y les mostró la cruda realidad, les hizo ver y entender que la hora del fin del todo había llegado. Así como *Quita Pariasca* fue humillado y despreciado, así también le sucedió a *Caxalliuya Tamalliuya*; el primero por adelantarse a decir lo que iba a suceder, el segundo por oponerse ante aquello que el primero había advertido. Ambos sacerdotes sufren las consecuencias de la retirada del *kama*, la destrucción del orden y el mal-estar de la *pacha*, *Quita Pariasca* sufre todo esto antes de que pase, *Caxalliuya Tamalliuya* después de que todo esto se manifieste y sea patente.

Luego del saqueo al santuario de *Pariaqaqa* y la vejación al más sabio de los sacerdotes, el *Manuscrito* nos narra la resolución que toman los sacerdotes, los cuales a una sola voz dijeron: “mucha verdad ese *llakwas Quita Pariasca* nos dijo, vamos a dispersarnos; la *pacha* ya no está bien”. En esta expresión colectiva encontramos dos momentos reflexivos claves, primero, la aceptación de que la *pacha* no está bien, y segundo el modo de proceder en ese nuevo contexto. Desarrollaremos brevemente estos dos momentos.

En retrospectiva, los sacerdotes reconocen que lo que decía e interpretaba el sabio *Quita Pariasca* era cierto, reconociendo que hicieron mal en no escucharlo e insultarlo. La verdad se ha descubierto y ha acaecido entre ellos con suma violencia, mostrándoles que implicaba la sentencia, que como ya vimos hacía patente la negatividad en el seno mismo del ser, mostraba la negación como parte esencial en el modo como las cosas se dan al abrirse el ser en la *pacha*. Los sacerdotes de *Pariaqaqa* han comprendido y asimilado esta verdad, la cual consiste en aceptar la negación, «el no», como una posibilidad siempre patente y esencial, el no que siempre marca el final y termino de las cosas, recordando siempre que nada es eterno, que las cosas por más bellas y hermosas que sean no duran para siempre, pues, entonces, la más perfecta y bella armonía entre el *Dasein* y la *pacha*, debe dar paso a su destrucción, debe perderse y disolverse.

Al asumir la verdad del no, en este caso de carácter total, se llega a una sabiduría suprema, profunda y trágica, que solo puede constatar la situación y retirarse de ella. Al mismo tiempo obtiene de ella una nueva y tenaz fortaleza, la superioridad del sabio que ya no se inquieta ni agita ante lo que pasa, pues sabe que todo es necesario y parte de lo que tiene que suceder. Imaginamos que, al reconocer la verdad, los sacerdotes de *Pariaqaqa* ya no se extrañaron ni aturdieron ante lo que estaba pasando y lo que iba a pasar, pues ya sabían cuál era la causa, a que se debía todo este cataclismo y derrumbe. En medio de los tumultos y guerras, en medio de la desolación que causa la destrucción y la muerte, la serenidad siempre acompaña al que sabe.

Centrémonos en qué es lo que acuerdan hacer los sacerdotes ahora que han aceptado que la *pacha* no está bien. El texto quechua que explica esto es muy parcamente, “*haku chiqirsuntaq*” que traducimos como “vamos a dispersarnos”. Al haberse retirado el *kama* se ha perdido la unidad del todo, el mundo ya no tiene ningún factor de cohesión, el ser que era común a todos se ha retirado ocultándose, dejando solo la multiplicidad, la fragmentación y la particularidad como los únicos elementos visibles de la *pacha*. Frente a este escenario, los sacerdotes consideran

que lo más prudente y sabio es la dispersión, siguiendo el ritmo de lo que le sucede a la *pacha*, la cual ahora al no estar bien marca la fragmentación del todo, la dispersión de lo que antes estaba unido. Esta dispersión puede ser leída en varios sentidos, para Zenón Depaz tiene el siguiente significado:

En todo caso, la decisión tomada por aquellos hombres en el santuario arruinado de Pariaqaqa: *Haku chiqirisuntaq wawqi* (vamos, dispersémonos hermanos) anunciaría simbólicamente una estrategia de vida de alcance civilizatorio, consistente en volver al germen, a la dispersión y la noche de la semilla, cuando un orden social se muestra insuficiente para albergar la diversidad que contiene, para luego nuevamente florecer; lo cual, paradójicamente, constituiría así un movimiento de afirmación de la vida y del orden que lo sostiene (2015, p. 261).

Esta interpretación privilegia el aspecto positivo, de modo que la dispersión es solo un recodo en el movimiento afirmativo de la vida. Pensamos que esta lectura no considera suficientemente la devastación de lo que sucede, pues se trata del retiro y ocultamiento del ser mismo. Si la dispersión es la vuelta a la semilla y al estado de latencia que luego hace posible una vida más elevada, entonces no tendría caso todos los gestos de disgusto y molestia de los sacerdotes de *Pariaqaqa* ante la revelación de la verdad, sería solo un juego que ya se sabe ganado de antemano. Pero parece que ese no es el caso, que la recomposición del orden andino y el re-florecimiento de la *pacha* es en buena cuenta solo una posibilidad que de ningún modo está asegurada. Lo que les da toda la fuerza e intensidad a las narraciones es el carácter de incertidumbre de todo lo que sucede y sucederá.

Esta dispersión puede interpretarse a la saga de una figura hegeliana fundamental. En la *Fenomenología del Espíritu* se escribe lo siguiente: “La fuerza del espíritu es siempre tan grande como su exteriorización, su profundidad solamente tan profunda como la medida en que el espíritu, en su interpretación, se atreve a desplegarse y a perderse” (2002, p. 11). La dispersión de los sacerdotes de *Pariaqaqa* es una forma simbólica de expresar la dispersión y desintegración del orden del *Tawantinsuyu*, y al mismo tiempo es un despliegue y una pérdida. La

unidad perdida da paso al despliegue, a una suerte de explosión de las fuerzas que antes estaban contenidas y retenidas en la unidad, de modo que la dispersión se configura como una disgregación de fuerzas, de sentidos, de modos, donde cada cual se hace particular y va por su cuenta. Pero este desplegarse al no estar sostenido por ninguna unidad se pierde en la pura multiplicidad, corre el riesgo de disolverse en la pura diferencia, siendo la multiplicidad de lo múltiple sin opción de unidad, la pura disgregación infinita sin base ni fundamento. Esto es lo que podemos reconocer como alienación, como la pérdida total de vínculo con la unidad en tanto horizonte de sentido andino, el paso del ser andino a la disgregación.

Pero no tenemos que perder de vista que en esta figura se ganan muchas cosas, entre ellas cabe contar con la diversidad y la novedad. La dispersión del sentido del horizonte andino es la condición de posibilidad para la aparición de nuevos sentidos, de formas y modos de ser diferentes que se van construyendo en un proceso conflictivo. Esa es la fuerza del espíritu de la que habla Hegel, la capacidad para disgregarse y dispersarse, donde gana riqueza de figuras y contenidos nuevos. Este proceso es el que podemos ver a continuación de la desintegración del orden andino, configurando el horizonte de sentido del mundo colonial andino, que posteriormente será el Perú.

En la narración del *Manuscrito* se dice que después de tomar esta decisión los sacerdotes volvieron a sus respectivos pueblos, se replegaron a la particularidad, cada cual volvió a su propia unidad. En el caso de *Caxalliuya*, sobreviviente al fuego, su repliegue se ve acompañado de un acto sumamente importante, el ocultamiento de una *waka*, pues se lleva a uno de los hijos de *Pariaqaqa*, *Macahuisa*, y prosigue su culto, pero ya no patente y central como antaño, sino oculto en los márgenes, latente y subterráneamente, dada la vigilancia de los curas doctrineros. Este es el contexto que da luego origen a los cultos católicos andinos, que en son la síntesis manifestación de la religiosidad andina bajo el disfraz de los santos y santas hispánicos.

La diversidad a la que nos referimos podemos identificarla con la cultura mestiza que se forma en el largo proceso de dispersión y desintegración del sentido andino, esta diversidad tiene la posibilidad de difuminarse en la multiplicidad, en la pura diferencia de sucesos, hoy en día representados por la globalización y sus medios digitales, o por el contrario, pensamos que la diversidad, creada en el proceso de ocultamiento del sentido de ser, puede reasumirse desde otro punto de vista, retomarse la riqueza de la diversidad mestiza desde la reconstitución del horizonte de sentido andino.

El capítulo 18 del *Manuscrito de Huarochirí* termina con la figura de la dispersión y el ocultamiento, con lo cual se ha consumado la retirada del ser, de modo que el ya no estar bien de la *pacha* se ha hecho patente y manifiesto. Esto significa que para el *Dasein* andino hay un proceso de progresiva pérdida del sentido, pues el sentido del ser que se desplegaba en toda la *pacha* y hacía que las cosas funcionen, se ha desintegrado. Para los treinta sacerdotes de *Pariaqaqa* el ser se ha ocultado, ya no hay más *kama* en la *pacha*, las cosas entran en un proceso de carácter negativo, todo tiende a la desarticulación y a la dispersión. Lo que le sucede al *Dasein* andino es la borradura de su horizonte de sentido, el advenimiento de una suerte de nihilismo, no por causa externas, no por la fuerza del invasor español, sino por la propia dinámica del mundo andino, dinámica que hace que el ser se haga no manifiesto, que se oculte, dejando a la *pacha* en una situación indefensa, en la cual los signos ya no están articulados armoniosamente sino que poco a poco se van olvidando, se van callando, pero no desapareciendo del todo, sino latiendo desde los márgenes.

El ser que, según expresan los mitos, se ha dado en el horizonte de sentido del *Dasein* andino, se ha ocultado, ya no se despliega más en la *pacha*, por el contrario, se ha replegado, dando paso a la diversificación y multiplicidad de novedosos e inéditos sentidos. Se inaugura la época del «*manam allichu pacha*», la del privilegio del no y la negatividad, la que avizoraba la desintegración del orden andino y el *Tawantinsuyu*. Con la exposición de éste momento del darse del ser,

hemos completado el modo cómo el ser se acaece en el horizonte de sentido andino, pues como desde el principio asumimos, el ser se da en el juego de su desocultamiento y ocultamiento. El primero constituía un movimiento afirmativo, cuya máxima expresión era la fiesta, y su principal objetivo era celebrar la vida, hacer ver que el ser es y se da de modo óptimo. En el segundo caso, tenemos la negación como principal actor, marcando el ocultamiento y retirada del ser, el que éste ya no es más y que tiene que replegarse, dando paso al no, que disgrega y desintegra el orden que la fiesta celebraba. Antes de terminar queremos destacar la figura central del capítulo 18, el sabio *Quita Pariasca*, y en lo siguiente queremos destacar su importancia para el pensar andino crítico y reflexivo, comprendiéndolo como auténtico, sabio y crítico.

3.8. *Quita Pariasca* en tanto auténtico, sabio y crítico.

La autenticidad de *Quita Pariasca* pasa por una asunción de sí mismo, pero éste no es una estructura que únicamente muestre su individualidad, su ser como solo perteneciente a él. La mismidad del *Dasein* andino mítico remite al ser, de modo que la individualidad es una capa de existencia que queda superada por el ser mismo. El ser es lo que constituía lo que uno mismo era, de modo que la autenticidad pasa más bien por dejar de lado lo que nos distingue a cada uno como seres únicos e irrepetibles, y más bien ser-auténtico se puede asumir como estar en sintonía con el ser, captar el ritmo de desenvolvimiento que éste tiene y vivir de acuerdo ello. Por ello, la autenticidad del *Dasein* andino se resuelve en la elección del ser, en elegir lo que es, y como vimos, dicha elección está mediada por un *yachay*, un saber vivir, y un *unanchay*, saber interpretar las señales y signos de la *pacha* que muestran la condición del ser-*kama*.

El ser no es algo estático e inmóvil, no es la pura permanencia o presencia inmutable, por el contrario, en el horizonte de sentido andino el ser se da con un ritmo. Este ritmo se marca cuando el ser se despliega y desenvuelve de una manera constructiva y vivificadora, pero luego, dada su dinámica negativa interna, comienza

a dar marcha atrás, pues ahora el ritmo está marcado por el ocultamiento y la negación, de modo que el ser se va replegando, mostrándose como nada. El ser, lo que es, que en el mundo andino se deja entrever con el símbolo del *kama*, que denota sobre todo la idea de una fuerza o energía que da ser a los seres, se desoculta y oculta de acuerdo al ritmo que se marca desde la negatividad interna. Y como vimos, la autenticidad surge en el *Dasein* andino cuando éste vive en base al ritmo del ser, pero no solo en la autenticidad de lo que se muestra y sale a la luz, sino sobre todo en la que sigue al ser en su retraimiento y negación. Tal es el caso de *Quita Pariasca*, que entonces se hace más auténtico que los festejantes sacerdotes de *Pariaqaqa*, pues él sigue el *kama* en el momento más complicado de su acaecer.

Alcanzar la autenticidad es hacerse uno con el ser, superar el momento individual de la búsqueda de uno mismo, pues cuando se dice “sé quién eres”, se puede ir más allá del principio de individuación y captar que lo que uno es remite al ser mismo, en una vaguedad y ambigüedad esencial, pues el ser siempre quiere permanecer oculto. Como ya vimos, el ser no es siempre vida, sino que también implica la negación de ésta, el morir, y ser auténtico es ser uno como el *kama*, aceptar su agotamiento y repliegue. Seguir este desenvolvimiento implica aceptar el acabamiento, la muerte y el fin de la *pacha*. En base a esto, queremos resaltar que la autenticidad del *Dasein* andino mítico no es un encubrimiento de la muerte, ni un negar o minimizar su poder o devastación, por el contrario, hay una clara conciencia de la muerte, una resolución que hace que el *Dasein* afronte la muerte, no la suya como ente individual únicamente sino sobre todo la muerte del todo, de la *pacha* y el *kama*⁸³. Consideramos que la actitud de confrontar y asumir la muerte,

⁸³ Incluso el *Dasein* andino contemporáneo tendría un trato auténtico y resuelto con la muerte, confrontándola en cada ocasión, sintiendo el desgarro de su espectro. José María Arguedas capta de un modo profundo esta vinculación con la muerte: “El indio está seguro de que la muerte es sólo el tránsito a otra vida; el catolicismo vino a confirmar esa antigua convicción; y ahora cree mucho más en la supervivencia del alma. Pero no teme menos a la muerte por eso. Además, hace varios siglos que ve cómo el indio muere más fácilmente que otras gentes. Pero, por frecuente y fácil, la muerte es algo realmente familiar en la vida de los pueblos indios. Se la presiente en todas partes... El indio camina en la noche, de tal manera que da la evidencia de que está listo para encontrarse con la muerte inmediatamente; quizá ha de aparecer por encima de los cercos de piedra que orillan el camino, o ha de bajar por la falda de la montaña. Pero es posible que sólo pase, que cruce el camino y se pierda tras los arbustos que crecen en los cerros o en alguna hondonada” (1989, p. 141). Pensamos que la

el fin y la negatividad, se debe al ancestral horizonte de sentido andino, donde la figura de *Quita Pariasca* muestra el modo de ser de un *Dasein* auténtico, quién nos estaría mostrando como se subsume la muerte en uno sí mismo, es decir, como hay que aceptar la muerte del todo, de uno mismo incluido, como una posibilidad patente y des-asonante hasta el extremo.

En su confrontación con los sacerdotes de *Pariaqaqa*, *Quita Pariasca* ha reconocido la muerte y el acabamiento del todo, pues el *kama* al replegarse hace que el orden perezca. Lo más difícil en el camino para ser auténtico está en reconocer, aceptar y vivir con la constatación de la muerte y del fin inminente, soportar eso es lo que hace auténtico al espíritu, asumir lo negativo en el interior mismo de lo positivo, la muerte en el corazón de la vida. Hegel también supo claramente ello, y así lo dejó escrito:

La muerte, si así queremos llamar a esa irrealidad, es lo más espantoso, y el retener lo muerto lo que requiere una mayor fuerza. La belleza carente de fuerza odia al entendimiento porque éste exige de ella lo que no está en condiciones de dar. Pero la vida del espíritu no es la vida que se asusta ante la muerte y se mantiene pura de la desolación, sino la que sabe afrontarla y mantenerse en ella. El espíritu sólo conquista su verdad cuando es capaz de encontrarse a sí mismo en el absoluto desgarramiento (2002, p. 24).

La muerte es identificada con la irrealidad y lo espantoso, pero ante ello no hay que volver el rostro, encubriendo lo visto en la ingenuidad de que no es real, por el contrario, Hegel dice que la vida del espíritu, lo que nosotros podemos equiparar con el darse del *kama*, no es aquella que se asusta ante la muerte, sino “la que sabe afrontarla y mantenerse en ella”, viviendo con la clara y resuelta

creencia en un más allá no anula la autenticidad en sí misma, pues no hay certeza de nada acerca de lo que vendrá tras morir; más bien, concebir la muerte como el no-ser absoluto, como la aniquilación total, sería caer en lo otro del ser absoluto, en una pureza del ser propia de la concepción metafísica. Con ello estaríamos dejando de lado lo que desde Heidegger estamos comprendiendo sobre el ser, que en su esencia tiene el no-ser, la nada en su desistimiento, y que entonces éste no es pura presencia, puro ser absoluto. Ser auténtico deja carta libre para creer o no en lo post-mortem, pero lo que si nos hace inauténticos es negar facticidad de la muerte, y precisamente en la cita de Arguedas, vemos como el *Dasein* andino tiene muy presente la muerte, en su vulnerabilidad como pueblo oprimido, en su trato cotidiano con el mundo que lo amenaza, y donde se da más bien una indistinción entre miedo y angustia.

conciencia de la muerte, siendo lo más real de todo, la posibilidad más cierta de la existencia. Lo que Hegel y Heidegger están llevando al plano de la reflexión filosófica, el sentido y significado de la muerte, ya los mitos lo tienen en claro desde siempre⁸⁴. *Quita Pariasca* sería la figura más clara en la que reconocemos esta asunción de la muerte, pues en su confrontación con los otros sacerdotes muestra la resolución del *Dasein* auténtico, de quién es libre y se ha resuelto a sí mismo asumiendo la negatividad y finitud del *kama*.

El saber que se da en el horizonte del *Dasein* mítico andino tiene una connotación especial, pues no se trata de un saber técnico o puramente teórico, sino, de un saber del ser, ligado a la comprensión del *kama* en la *pacha*. De modo que podemos hablar de una «sabiduría andina», con un ideal de sabio andino, y, a partir de ello, cabe hacer una contrastación respecto a la filosofía y ciencia occidentales, donde la idea de sabio y sabiduría se han empobrecido al punto de quedar desfasadas⁸⁵. La cultura occidental tiene especialistas, hombres muy

⁸⁴ Para ejemplificar lo anterior remitámonos al comentario de Joseph Campbell sobre la relación entre el hombre primitivo y la naturaleza, a partir del símbolo del cráneo de un oso que tiene introducido en la boca sus propios huesos: “Es como si hubiera un contrato entre las comunidades animal y humana, honrando el misterio de la naturaleza, que es: la vida vive matando. No hay otro modo. Y es la misma vida, en dos manifestaciones distintas, la que vive de este modo, matando y comiéndose a sí misma. Y es así que quizá tengamos, en esta figura del cráneo de oso consumiendo su propia carne, esa imagen de lo que es la vida, que yo pienso que es una idea primordial” (2006, p. 16). El símbolo aquí presente es el de un oso que se come a sí mismo, equiparable al de la serpiente que se come la cola, y que expresaría la idea de la continuidad de la vida, pero a costa de la muerte. Como dice Campbell, el misterio de la vida es que ésta vive matando, la muerte es esencial a la vida y no se la puede excluir, no se puede dejar de lado los aspectos negativos de la existencia. Así lo muestra Heidegger en su descripción de la facticidad de la existencia y Hegel al dar cuenta de la vida del espíritu, de modo que lo primero que comprender acerca de la vida es que ésta vive de la muerte de sí misma, que vive matándose, que por tanto no es pura vida, ni pura afirmación, ni por ende puede ser elevada la vida a principio categórico o incondicional, so pena de caer en un espejismo metafísico.

⁸⁵ En un intento por comprender de modo originario a los griegos, Nietzsche va más allá de los dominios de la metafísica platónica, y descubre el trasfondo vital de los griegos, llega a comprender la profunda sabiduría de este pueblo. En la siguiente cita veremos que por sabiduría no se entiende nada elevado ni abstracto, nada contemplativo ni teórico, sino una experiencia muy ligada a la corporalidad: “La filosofía es, pues, el arte de representar en conceptos la imagen de la existencia global. Tales es el primero en responder a esta definición. Naturalmente, esto se llegó a conocer en épocas muy tardías. La etiqueta misma de primer *filósofo* no está en absoluto en el carácter de la época de Tales. Quizás entonces no existía ni la palabra ni tendría para nada ese significado concreto. Tampoco σοφός significa simplemente el sabio, en el sentido habitual. Etimológicamente, viene de *sapio* «saborear», *sapiens* «saboreador», *σαφής*, «sabroso». Nosotros hablamos del «gusto» del arte; la imagen del gusto es para los griegos mucho más amplia. La forma reduplicada Σίσυφος significa «de fino gusto» (activo); de aquí viene *sucus* [suco, jugo] (*k* por *p* como *lupus*-λύκος [lobo]). Por tanto, según la etimología, a la palabra le falta el matiz excéntrico; no contiene nada de contemplativo ni ascético” (2003, p. 22-23). Tal es la idea del sabio, de quien sabe saborear la vida, de quien se encuentra involucrado en el mundo, gozando y gustando de lo que hay. Y si se quiere hacerle justicia a la filosofía, en tanto amor a la sabiduría, es

conocedores de campos específicos de la realidad, pero ya no posee sabios, ni siquiera tiene ya una idea de la sabiduría, ello como consecuencia de la dinámica desacralizadora y secular de la modernidad. Pero, la pérdida de la sabiduría, tal vez, se remonte a la antigüedad, al origen y surgimiento de la filosofía, la cual nace como un amor a la sabiduría, correlativa a un amor a los mitos. Sin embargo, este amor pierde de vista al objeto amado, pues dicho ideal ha sido desechado de lo que se entiende contemporáneamente por filosofía. Al filósofo la sabiduría se le ha ido de las manos, siendo ella su anhelo principal. Desde los griegos la filosofía y la ciencia fueron intentos humanos por alcanzar y poseer la sabiduría que solo era patrimonio de aquellos elegidos por los dioses para ser sabios. A lo largo de casi dos milenios y medio, con clara conciencia de la historicidad, la filosofía no ha podido equiparar aquella sabiduría que el amante de los mitos conserva y guarda.

Los temas más incomprensibles para el punto de vista científico que examina horizontes de sentido, distintos al suyo, son los significados del saber, la sabiduría y el sabio. La interpretación usual suele reducir esto a fórmulas psicológicas y/o sociológicas; nuestra entrada, por el contrario, reivindica la validez y la verdad del saber del *Dasein* andino, tomando la figura clave de *Quita Pariasca*, quien nos muestra un tipo de sabiduría aún más elevada que la del sabio tradicional andino.

Parece que la sabiduría y el ideal de sabio coinciden en muchas culturas. La sabiduría no es un mero quedarse atrapado en lo inmediato, en las cosas que nos rodean, sino un despegue hacia el ser, un vuelo que trasciende lo óptico, un descubrimiento de lo que de en sí quiere permanecer oculto. En base a ello, podemos decir que el sabio tiene una condición extraordinaria, tiene una existencia que está en conexión con lo que sabe. Veamos cómo Heráclito entiende esto: “Frag. 112. Ser sabio es virtud máxima, y sabiduría es decir la verdad y obrar de acuerdo con la naturaleza escuchándola” (Mondolfo, 2007, p. 44). Vertamos el contenido de este aforismo a la situación en la que se haya *Quita Pariasca* al confrontar con su

necesario hacerse sabio, pero no en el sentido ascético platónico, sino en tanto degustador, saboreando las cosas, encontrándoles el gusto o disgusto. Lamentablemente el ideal teórico platónico es el que ha triunfado, dando como resultado un sabio insípido, qué no sabe reconocer el sabor o sin-sabor de la vida.

observación a los sacerdotes de *Pariaqaqa*. Él sería un sabio en el sentido que dice Heráclito, pues, en primer lugar, sabio es quién realiza la existencia de un modo excelso, eso es la virtud, alcanzar la excelencia de la vida y lo más excelente es el saber, dar cuenta de lo que es. El sabio posee la virtud máxima, es decir, tiene una existencia auténtica, su vida es la realización más eminente de aquello que es propio en su ser, en este caso, el pensar, el dar cuenta de lo que es.

Heráclito señala en su aforismo que la sabiduría consiste en un decir y un obrar, ambos son indisolubles, hoy se diría que se trata de teoría y praxis, pero en la sabiduría esta distinción no implica su separación, siendo diferentes son lo mismo. En tanto decir, la sabiduría consiste en decir la verdad y, aquí, verdad no se agota en la teoría de la correspondencia, sino que apunta al desocultamiento del ser. El sabio andino dice la verdad cuando puede descubrir lo que está oculto, cuando revela que la *pacha* ya no está bien. Así, está venciendo el ocultamiento óptico, la inercia de lo ente que quiere permanecer. Decir la verdad es decir lo que es, en este caso, lo que es se comprende como *kama*, de modo que *Quita Pariasca* dice la verdad al haber dado cuenta de la condición negativa de la *pacha*, habiendo leído el *kama* en las entrañas de la llama. Recordemos que la sabiduría es sobre todo una lucha contra el engaño, contra el encubrimiento, el sabio es quien no se deja engañar⁸⁶. Los otros sacerdotes de *Pariaqaqa* habrían caído en el engaño de lo aparente, pues, habrían aceptado de modo inmediato lo evidente, la aparente normalidad y bien-estar de la *pacha*; solo la sabiduría atenta y aguda de *Quita Pariasca* habría notado el engaño, no se habría dejado seducir por los signos de lo aparente, sino que habría buscado en lo manifiesto lo oculto, aquello que no está

⁸⁶ Entre los griegos, la sabiduría tenía el mismo precepto, una resistencia al engaño. El caso más relevante es el de Homero, sabio que muere cuando no puede resolver un fútil y mortal enigma. Sobre este el comentario de Heráclito destaca lo que verdaderamente hace del sabio lo que es: “Es de destacar la caracterización del enigma como intento de «engañar»: lo que Heráclito considera digno de mención no es el triste fin de Homero, sino el hecho de que un presunto sabio se haya dejado engañar. Tenemos así, ante todo, un testimonio antiguo que confirma la perversidad del enigma, y en segundo lugar una definición implícita del sabio, por parte de Heráclito, como quien no se deja engañar” (Colli, 1977, p.55). El enigma es la forma como se da real, pero una forma contradictoria e imposible, por lo cual muchos no la ven, dejándola pasar. *Quita Pariasca* reconoce el enigma, puede verlo y darle una interpretación. Su sabiduría consiste en no dejarse arrastrar por la apariencia, por no caer en el engaño de un mundo que está bien pero que en el fondo no lo está. Este sabio *llawkuas* se resiste al engaño e ilusión de una *pacha* viva y feliz, sus otros compañeros no reconocen el enigma y caen en el engaño sin reparo alguno.

dicho ni mostrado sino solo señalado. La sabiduría consiste en no caer en el punto de vista común y ordinario, sino alejarse de él en base a una negación de lo que todos aceptan y creen que es verdadero, es un esfuerzo por no caer en el engaño del ser, en el encubrimiento esencial de su mostración.

Del aforismo 112 de Heráclito obtenemos también otra valiosa intuición, la condición de sabio se basa en la escucha del ser (“naturaleza” para el sabio griego, *pacha* energizada por el *kama* para el sabio andino) y en obrar de acuerdo a ésta. La sabiduría nace de la atención a lo que es e implica un actuar de acuerdo a ello. En el horizonte de sentido del *Dasein* andino, el ser es el *kama* hace que las cosas sean lo que son, que cumplan su función, pero, como sabemos, no se trata de un ser eterno y siempre eficiente, éste tiene sus picos y caídas, sus momentos de despliegue y magnificencia, para luego dar paso a los momentos de repliegue y desestructuración. El *kama*, en tanto ser, tiene dos facetas, la de mostrarse y energizar a las cosas y la de ocultarse y no-energizar más. Ello no significa que son dos *kama* diferentes, sino que el segundo es la negación del primero, la negatividad interna al *kama* mismo es la que genera esta dinámica. Sobre esta base hay dos modos de ser auténtico, por ende, dos tipos de sabiduría.

La primera está acorde con el *kama* positivo, la que festeja y celebra la vida, es un tipo de sabiduría que comparten todos en la comunidad, es de carácter exotérico y sirve para alimentar los vínculos con el todo. Esta sabiduría es válida y legítima cuando la *pacha* está bien, pues, dice y expresa lo que es, el momento en el que las cosas y el todo están en perfecta armonía. Aquí la sabiduría no se expresa teóricamente, ni siquiera verbalmente, pues, como vimos en la sección de la fiesta, este saber se manifiesta en la danza, la bebida y la sexualidad. Si bien esta sabiduría no tiene primeramente una formulación explícita, sin embargo, le brinda al *Dasein* andino un horizonte de sentido que le hace legible todos los signos de la *pacha*, siendo patrimonio común y constituyendo el punto de partida para el despliegue de otro tipo de saberes más complejos y centrados. Los veintinueve sacerdotes de *Pariaqaqa* eran sabios y poseían sabiduría en ese sentido, es decir,

como guardianes de la fiesta, de la celebración del *kama* óptimo fructificando a la *pacha*, pero, lamentablemente, tal sabiduría era desfasada, el *kama*, dada su propia dinámica negativa, había ido más allá de lo que su saber podía captar, pues tal saber se había quedado anclado en la presencia del *kama*, obviando la posibilidad de su no-presencia, de su repliegue y vuelta al fundamento sin término (*a-grund* o *uku pacha*).

En segundo lugar, la sabiduría tiene que ver con el agotamiento, repliegue del *kama* y la negación del bien-estar de la *pacha*. Ya no se trata de una sabiduría que celebra y festeja la vida, sino que la niega y rechaza por inauténtica, por ya no estar fundada en el ser; la actitud que le corresponde es la de negar la fiesta y alejarse de ella, rechazar el baile, la danza, la bebida y la sexualidad, pues, ya no hay nada que celebrar. Por ello, esta sabiduría no es popular, ni está difundida, tiene carácter esotérico y solo la cultivan aquellos espíritus que logran estar aún por encima de los que se tienen por sabios. El principal contenido de esta sabiduría es el ser, es un mantenerse atento y fiel hasta el extremo a lo que el ser dice y manifiesta, sin falsearlo ni querer que sea como uno quiere, sino simple y llanamente atender al ser tal cual éste se muestra, dejando que el ser sea lo que es. Como el ser no es simple y pura presencia, el sabio debe estar listo para entrar al juego del ser y el no-ser, del mostrarse y ocultarse, aprendiendo a jugar este juego supremo, en el cual, según Huizinga, nace la sabiduría y originariamente la filosofía⁸⁷. Precisamente, la

⁸⁷ Huizinga nos habla de ello cuando dice: “Sólo nos queda, pues, por decir aquí a este respecto: en esa competencia relacionada con el culto, nace el pensamiento filosófico, no de un juego vano, sino en un juego sagrado. La sabiduría se ejerce en el como una habilidad sagrada. La filosofía florece en forma de juego. La pregunta cosmogónica de cómo todo lo que existe en la tierra habrá ido a tomar la forma que tiene, no deja de constituir una ocupación primaria del espíritu humano. La psicología infantil experimental, demuestra que una parte esencial de las preguntas formuladas por un niño de seis años suele ser efectivamente de orden cosmogónico. Quiere saber quién hace correr las aguas, de dónde procede el viento, e inquiere sobre el estar muerto, etc.” (1944, p.140). El saber nace en el contexto ritual del juego sagrado, tal es el suelo incluso de la filosofía. No debemos olvidar que todo saber remite al juego ritual, y tal juego es un movimiento oscilante, consistente en captar el aparecer y el desaparecer de lo que existe, y como recalcamos, esta última “captación” es el más complicado y difícil de los juegos. La captación del no-ser, del mundo como enfermo y malo (*manam allinchu pacha*) implica algo más que un momento del juego, conlleva al fin del juego, de la fiesta y la vida, dando paso a una cancelación de dimensión radical, que termina con todo lo que hasta ese momento se había desplegado. Dar cuenta del saber cómo juego tiene también su lado negativo y conflictivo, cuando tiene que abandonarse ya el juego. Desde esta perspectiva, el problema de la filosofía sería el de querer perennizar su juego, suponerlo como algo constante e ininterrumpido, correspondiente a lo que capta y sigue el juego, el ser

sabiduría de *Quita Pariasca* consiste en no excluir la posibilidad del ocultamiento en el juego del ser. Cuando ésta se da, él la capta y la manifiesta, obrando luego de acuerdo a lo que el ser le ha revelado, diciendo la verdad, muy al pesar de los otros sabios, que permanecen fijos en la sabiduría festiva. Estar atento al ser es estar atento al devenir, a los vuelcos que éste puede dar, lo que en quechua diríamos *pachakuti*.

La sabiduría de *Quita Pariasca* sería auténtica sabiduría, pues, no se ha retrocedido ante la mostración del horror de una *pacha* destruida sin el *kama*, sino que habría afrontado ello y lo habría transmitido a sus compañeros como señal de la propia divinidad. El sabio tiene que saber captar cuando la *pacha* ya no está bien, lo que implica que sea capaz de darse cuenta del despliegue de la negatividad. Pero, la idea que en relación al *illa* expresamos es que lo propio del *kama* es estar en una continua ocultación, siempre está desistiendo, entonces la pregunta sería, ¿cómo se distingue esta negación propia del ser, de la negación de la *pacha* como mal-estar?, o, ¿está última no fue sino un engaño, pura apariencia? Al respecto, cabe aclarar que consideramos que la *pacha*, el orden y el bienestar son reales, en el sentido que corresponden al ser mismo. Pensamos que la ocultación esencial al propio ser, constituye el bien-estar de la *pacha* y ésta no es ninguna apariencia, pues el ocultamiento del ser es esencial a él mismo, es un evento que tiene que darse, en tanto el ser se manifiesta, por ello, lo que aparece en el auto-ocultamiento del ser está sustentado en el ser. La negación de la *pacha*, el que ésta ya no sea buena, debe comprenderse como una suerte de retorno a lo que estaba oculto, un volver a los orígenes oscuros e indefinidos, cuando el *kama* deja de fructificar la *pacha*, podemos decir que se trata de un desocultamiento de lo que estaba oculto, por qué para que la *pacha* pueda surgir y ordenarse, el ser debía ocultarse, debía manifestarse ocultándose, solo así podían venir a existencia las cosas. Pero, cuando esto ya ha cumplido su ciclo, el ser debía retornar al ocultamiento. Este es

como presencia. La filosofía (nos referimos a las corrientes hegemónicas de Occidente, las más “metafísicas”) soñaría con un juego racional puramente positivo, sin negatividad ni fin.

el juego del ser, donde las luces y sombras se trastocan y confunden, paralelo al juego de racionalidad y realidad en el desenvolvimiento del espíritu absoluto.

La sabiduría de *Quita Pariasca* está atenta a los cambios del ser, pues, en cualquier momento se puede dar el trastoque a lo opuesto, poniendo en marcha la negatividad inherente al darse del ser mismo, en tanto que se desoculta y despliega. Por ello, cabe decir que lo que la sabiduría no debe dejar de lado jamás es precisamente el aspecto negativo que señalamos, es decir, no debe olvidar el ocultamiento como lo más esencial al ser mismo, debe captar que el ser se da como *illa*, que el *kama* en tanto energía vibrante, es una luz menor, que no es ninguna fuente eterna de poder, sino que, como todo lo que está vivo, se agota, se niega a sí mismo y muere.

Estos son los rasgos que posee la sabiduría de *Quita Pariasca*, ahora detengámonos en el tipo de sabio que se moldea a partir de esto, qué significa ser sabio para este sacerdote de *Pariaqaqa*. La sabiduría le ha dado un conocimiento supremo, pero al mismo tiempo lo ha apartado de sus compañeros. Él posee una verdad que los otros no quieren escuchar, que niegan rotundamente y niegan a quien la dice. De *Quita Pariasca* podemos decir lo que dice Nietzsche sobre el espíritu libre:

Es cosa de muy pocos ser independiente: - éste es un privilegio de los fuertes. Y quien intenta serlo sin tener *necesidad*, aunque tenga todo el derecho a ello, demuestra que, probablemente, no es sólo fuerte, sino temerario en exceso. Se introduce en un laberinto, multiplica por mil los peligros que ya la vida trae consigo de por sí; de éstos no es el menor el que nadie vea con sus ojos cómo y en dónde él mismo se extravía, se aísla y es despedazado trozo a trozo por un Minotauro. Suponiendo que ese hombre perezca, esto ocurre tan lejos de la comprensión de los hombres que éstos no lo sienten ni compadece: - ¡y él no puede ya volver atrás!, ¡no puede retornar ya tampoco a la compasión de los hombres! (1983, p. 54).

Pensamos que la descripción bien puede ajustarse a la relación entre los sacerdotes y *Quita Pariasca*. Este personaje es un individuo, un sabio que ha

tomado distancia de los suyos, que se ha apartado de sus semejantes, no solo porque mira desde lejos, sino porque él mismo ya está muy lejos de todos, cercano al dios. Al separarse de la comunidad, este sabio alcanza un grado excelso de autonomía e independencia, no necesita de la aprobación de los otros para saber que dice la verdad, él se hace independiente en lo que enuncia, se hace libre. Pero como señala el filósofo alemán, esta condición está llena de peligros, ingresa a un laberinto, a una *chinkana* diríamos en quechua, donde lo asechan monstruos y lo desconocido, pues, develar el fondo de las cosas, la vacuidad en el corazón mismo de la existencia, es una experiencia desgarradora, comparable, como se dice en la cita, con el ser despedazado. Imaginemos a *Quita Pariasca* lejos de los suyos, en la abrumadora soledad de las punas, portando su verdad, «*manam allichu pacha*», asechado por la clara conciencia de la devastación inminente, el fin del orden, la imposición de un régimen absurdo, del descalabro de la *pacha*, la muerte, la sangre, el abuso, el olvido de las *wakas* y la ascensión de un dios foráneo, malvado, cínico y cruel. Todas las visiones horrendas de lo que ha de venir se agolparían violetamente ante él, mostrándole lo que significa su verdad. Ese monstruo es peor que el Minotauro, lo devoraría lenta y cruelmente, más feroz que un condenado, más hambriento que un cura, no dejaría en paz a *Quita Pariasca*, quien asechado por el claro presentimiento de lo que somos ahora, vería con una mezcla de nostalgia y desprecio la ingenua conducta de sus compañeros, allá, abajo, donde vieron las entrañas de *Yauriuanca*, pero bien sabe que ya no puede regresar, que está maldito y reprobado, que tiene que afrontar solo el peso inmenso de su sabiduría.

Pero, así tiene que vivir el sabio, si lo es en verdad, condenado al retiro y al oprobio de los demás. En otros lares, pero en las mismas alturas, Heráclito ha experimentado el mismo desprecio, ha sentido al mismo monstruo asechándolo y le ha dado sin igual batalla. La solitaria silueta de los sabios nos hace pensar que no hay mucha distancia entre ellos, así pues, esta descripción de Heráclito es similar a la que haríamos de *Quita Pariasca*:

Sólo podrá adquirirse una ligera idea del sentimiento de soledad que embargaba al eremita efesio del templo de Artemisa si se observa la extraordinaria desolación de las más desiertas montañas. A él no lo arrebató ningún sentimiento prepotente de compasión, ni tampoco lo conmueve deseo alguno de ayudar, de salvar o liberar a los demás. Heráclito es un astro sin atmósfera. Su ojo llameante, vuelto hacia el interior, extinto y glacial, sólo en apariencia contempla el exterior. En torno a él, las olas de la locura y la perversidad rompen directamente contra el acantilado de su orgullo: el filósofo les vuelve la espalda con repugnancia (Nietzsche, 1999, p. 73).

En las alturas de Huarochirí, al pie del nevado *Pariaqqa*, junto el santuario del dios, se encuentra *Quita Pariasca*, podemos visualizarlo en medio de la magnificencia del paisaje cordillerano, en medio del silencio de la puna, bajo el esplendor de los rayos solares y el infinito azul del cielo. Está ahí, después de haber logrado dominar a los monstruos, soportar la verdad que el dios le encomendó, su faz es tranquila y apacible, pues ya no persigue nada, ni busca ni defiende nada, ha trascendido todo. Ya ha pasado lo que tenía que pasar, los *Wiraquchas* llegaron al *Tawantinsuyu*, destruyeron todo, saquearon cuanto pudieron, el templo principal del dios fue despojado de sus riquezas, su culto prohibido y olvidado. Todo se ha consumado y el fin llegó, pero, ya no le preocupa, él sabía que todo ello iba a pasar, que era inevitable, era consecuencia de la retirada del *kama*, tal era el significado de «*manam allichu pacha*». Los conflictos, las guerras, la muerte, etc., ya no son de su incumbencia, él está más allá de la miseria humana, pues es un sabio, guarda y conserva la verdad revelada por la *waka*, y al realizarla en su existencia, él no ha roto los vínculos con lo sagrado, por el contrario, en el transcurso del tiempo, en medio de la soledad y lo inefable de la puna, se ha hecho uno con el todo, ha captado el juego cruel, absurdo pero bello, del *kama*, del ser. Sabe que la destrucción del orden era necesaria, que de eso se trata, que existir, vivir y/o ser es un juego de aniquilación continúa e inevitable. Él y Heráclito están de espaldas a la humanidad, las preocupaciones, anhelos y dichas de los sabios ya no tienen que

ver con lo que sucede, les da igual lo que pase, porque han comprendido en qué consiste la sabiduría y cuál es la carga que conlleva ser sabio⁸⁸.

Creemos que después de su amargo encuentro con los sacerdotes de *Pariaqaqa*, *Quita Pariasca* siguió viviendo y vivir siempre es apostar, proyectar posibilidades. Él ya no vivía como un sabio ordinario, la afirmación de su existencia pasaba en primer lugar por una clara conciencia de la consumación y el fin del orden, por la visión de una *pacha* descalabrada, aceptando esto, dándole cabida en su interior, subsumiéndola y superándola en su fuerte espíritu, podía estar listo para afirmarse trágicamente, afrontando la existencia del mundo desde su sabiduría y resolución. Pensamos que de este modo transcurrió la existencia de este sabio, entre la soledad, la calma y la serenidad, desligada de las dichas o desdichas humanas, morando ya junto a los dioses, compartiendo su retirada. Hasta donde sabemos, nunca más se volvió a hablar de *Quita Pariasca*. Tal vez, esa fue la mejor señal para reconocer su independencia, libertad y sabiduría.

Se puede pensar que a partir de la sabiduría andina no es posible derivar un pensar crítico, da la apariencia de aceptar las cosas de modo pasivo. Por ello,

⁸⁸ La sabiduría trágica y el sabio trágico no son patrimonio exclusivo de los griegos, sino que podemos encontrar el mismo tipo de saber en otras latitudes, y en el horizonte de sentido andino, *Quita Pariasca* es el caso más eminente de ello. Análisis más detallados, lecturas más profundas, mostrarían que los mitos andinos están llenos de figuras trágicas, que su principal mensaje gira alrededor de lo que ya el sileno Marsias le reveló al rey Midas como verdad para los mortales. El sentimiento trágico sería un componente esencial de la sabiduría, correlativo a la asunción del no-ser, del desistimiento, en lo que comprendemos como ser. Para tener en claro a que nos referimos con lo relativo a la sabiduría trágica, citemos a Nietzsche: “El griego conoció y sintió los horrores y los espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella *Moirai* [destino] que reinaba despiadada sobre todos los conocimientos, aquel buitre del gran amigo de los hombres Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los átridas que compele a Orestes a asesinar a su madre, en suma, toda aquella filosofía del dios del bosque, junto con sus ejemplificaciones míticas, por la que perecieron los melancólicos etruscos, -fue superada constantemente, una y otra vez, por los griegos, o, en todo caso, encubierta y sustraída a la mirada, mediante aquel *mundo intermedio* artístico de los olímpicos” (2004, p. 54-55). La sabiduría trágica consiste en un encarar lo negativo de la existencia, tener clara conciencia de ella, pero al mismo tiempo superarla mediante una ilusión. Los mitos nos recalcan siempre lo absurdo de la existencia, su finitud y banalidad, todo pasa y nada queda; pero precisamente sobre este trasfondo de cruda verdad debe sobreponerse el ánimo y seguir viviendo, se debe afirmar la vida en medio del abismo de la existencia sin sentido. Esta afirmación no es moral ni ética, es un juego estético, está más allá del bien y el mal; no se trata de la afirmación metafísica de la vida como un absoluto inmutable, es una afirmación trágica que acepta la vida con todo lo que ella implica, con la muerte en primer lugar, con la finitud, el fracaso y el mal como parte de su ser.

queremos detenernos en explicar y mostrar cómo así desde la autenticidad y sabiduría de *Quita Pariasca* se puede derivar un pensar crítico. Para aclarar de qué manera se da la crítica en el horizonte de sentido del *Dasein* andino hay que dejar el prejuicio que dice que desde el horizonte mítico no es posible la crítica. Este prejuicio es muy extendido y está de la mano con una serie de estructuras que configuran el eurocentrismo a nivel intelectual. Un caso que ilustra lo que señalamos se encuentra en una de las más influyentes obras de Albert Camus:

En efecto, con las épocas y las civilizaciones parecen cambiar las razones por las cuales el hombre se subleva. Es evidente que un paria hindú, un guerrero del imperio Inca, un primitivo del África Central, o un miembro de las primeras comunidades cristianas, no tenían la misma idea de la rebelión. Se podría afirmar también, con una probabilidad extremadamente grande, que la idea de rebelión no tiene sentido en estos casos precisos. Sin embargo, un esclavo griego, un siervo, un *condotiero* del Renacimiento, un burgués parisiense de la Regencia, un intelectual ruso de la primera década de 1900 y un obrero contemporáneo, si bien podrían diferir con respecto a las razones de la rebelión, estarían de acuerdo, sin duda alguna, en cuanto a su legitimidad. Dicho de otro modo, el problema de la rebelión parece no adquirir un sentido preciso sino dentro del pensamiento occidental (2004, p. 26).

Para Camus solo en Occidente se ha dado un espíritu rebelde, que se contrapone y dice no a su situación. Comienza abriendo la posibilidad interesante de pensar otras formas de rebelión, pero inmediatamente la cierra y más bien reafirma su eurocentrismo, negando un *hombre rebelde* no occidental, afirmando su etnocentrismo en lo que piensa como *hombre rebelde*. Pero esta afirmación es contradicha por los innumerables movimientos que aparecieron desde los primeros tiempos de la invasión occidental a América. Podemos mostrar toda una historia de resistencia⁸⁹, de grandes personajes que de distintas formas y en distintas

⁸⁹ Para desmentir la afirmación eurocéntrica de Camus podemos recurrir al siguiente libro *Testimonios, cartas y Manifiestos indígenas* (Lienhard, 1992), donde se recopilan toda clase de texto de Mesoamérica, los Andes y el Área Tupi-guaraní, que tienen en común una crítica al sistema colonial opresor, mostrando proyectos de cambio radical, de lucha frontal contra el invasor, presentando un sin número de personajes casi desconocidos para la mayoría de latinoamericanos, pero que fueron los primeros en pensar y obrar por un continente libre. Ciertamente, muchos de tales proyectos fracasaron y fueron ahogados en sangre, pero su sentido no se perdió y siguió latente en el pueblo y la comunidad, siendo el asidero simbólico para la crítica social. De manera que

circunstancias le dijeron «no» a la hegemonía y poder colonial, desde hace quinientos años y hasta el día de hoy siguen rebelándose; a ellos, Camus no reconoce. Nos parece sorprendente que Camus afirme tal cosa y, más bien, nuestra preocupación se centra en la justificación de dicha afirmación:

En realidad, el súbdito del Inca o el paria no se plantean el problema de la rebelión porque ha sido resuelto para ellos en una tradición; antes de que hubieran podido planteárselo la respuesta era lo sagrado. Si en el mundo sagrado no se encuentra el problema de la rebelión, es porque, en verdad, no se encuentra en él ninguna problemática real, pues todas las respuestas han sido dadas de una vez. La metafísica está reemplazada por el mito. Ya no hay interrogaciones, no hay sino respuestas y comentarios eternos, que en tal caso pueden ser metafísicos. Pero antes de que el hombre entre en lo sagrado, y también para que salga, hay interrogación y rebelión (2004, p. 27).

La historia de la resistencia al poder colonial que citamos no es una crítica muy justa a Camus, pues lo que él está señalando es que en el horizonte del mundo andino originario no hay *hombre rebelde*, porque el problema de la rebelión no pudo nacer ahí, dada la presión asfixiante del mito, se privilegia la sacralización que afirma la vida y, por ende, se excluye toda la negatividad. La imposibilidad de la rebelión, de decir no y contraponerse a lo establecido es consecuencia de una metafísica que ya lo tiene cubierto todo, que ya ha resuelto todo. Pero nada más alejado de los textos, nuestra lectura e interpretación del *Manuscrito de Huarochirí* nos muestran la negatividad y las contraposiciones en el seno mismo de lo mítico. En contra de lo que piensa Camus, la tradición no resuelve los problemas relativos a la rebelión, si no que los plantea, como por ejemplo, el caso de la rebelión de la *waka Pariaqaqa* al domino de *Wallallu*, rebelión a la que se pliega el *runa* que iba a sacrificar a su hijo, negándose a hacerlo, desobedeciendo al dios⁹⁰.

la presencia occidental en América generó una reacción crítica indígena, un movimiento de resistencia y rebeldía, un *hombre rebelde* que la miopía etnocéntrica de Camus no pudo reconocer.

⁹⁰ Y para mostrar como el decir no está presente en el mundo andino pre-hispánico, basta pensar en el *Ollantay* (Anónimo, 2009), drama colonial escrito en quechua. Hay mucha controversia sobre el origen del texto, pero no se puede negar su inspiración andina, es decir, que recoge elementos de la manera de vivir y pensar andinos. Y precisamente esta historia constituye un ejemplo de contraposición a lo divino, al poder político y religioso del Inca, pues la historia gira en torno al amor del noble Ollanta por la hija del inca Pachakuteq, Kusi Quyllur. La negatividad de Ollanta se lleva hasta el extremo, pues desafía al propio inca con una rebelión, no aceptando jamás la voluntad de su monarca. Esto no cambia y Ollanta se mantiene firme en su negación del poder en aras

Camus piensa que la rebelión se hace imposible porque lo sagrado aparece como respuesta contundente. Pero parece que él solo concibe lo sagrado en los términos del judeocristianismo, como una presencia absoluta e inamovible, y a partir de ahí juzga que toda comprensión de lo sagrado. Pero como mostramos, lo sagrado andino, la *waka*, no es solo presencia y afirmación, sino que también se niega y oculta a sí misma, su súper-poder no es del todo manifiesto, sino que siempre se está replegando, se muestra discretamente, nunca en una epifanía total. Lo que significa el *illa* y el *kama* también nos muestran que lo sagrado no es para nada una constante absoluta sino que su propia forma de ser asume la negación como su constituyente esencial. De esta forma podemos invertir lo que dice Camus, pues efectivamente en la concepción de lo sagrado y en los mitos se encuentra la negatividad, el origen del problema de la rebelión, y está ahí porque se trata de una tendencia surgida en la propia existencia, un evento que irrumpe con todas sus fuerzas en la existencia del *Dasein* mítico andino, pues es la forma de darse del ser. El conflicto mítico y sacro es manifestación del conflicto que se da en el ser mismo. De esta forma, no solo antes y después de entrar a lo sagrado sino que durante la propia existencia sagrada, se da la interrogación y la rebelión, ambas producto de la negatividad y conflictividad inherentes al ser y *Dasein*⁹¹.

del amor. La situación se resuelve gracias a la magnanimidad del príncipe Tupaq Yupanki, lo que no borra la negación de Ollanta al poder del inca anterior.

⁹¹ Jean Paul Sartre supo captar mejor la posibilidad de ser rebelde desde los mitos, mencionemos un par de casos concretos. En la obra de teatro *Las Moscas* se nos muestra una escena final espectacular, Orestes, el matricida, confrontándose cara a cara con Júpiter, reivindica su libertad aun frente al dios supremo. Primero Júpiter le muestra su gran poder como señor del todo, pues es por su voluntad que las cosas pasan, que todo es Bueno, frente a ello Orestes responde: “¡Que se esterilice! Que hasta las piedras me condenen y las plantas se sequen cuando pase: todo tu universo no será bastante para quitarme la razón. Tú eres el rey de los dioses, Júpiter, el rey de las piedras y de las estrellas, el rey de las olas del mar. Pero no el rey de los hombres. JÚPITER. - ¿Qué yo no soy tu rey, larva impúdica? ¿quién te ha creado entonces? ORESTES. - Tú. Pero no tenías por qué crearme libre. JÚPITER. - Te he dado libertad para servirme. ORESTES. - Puede; pero se ha vuelto contra ti, y ya no podemos hacer nada ni el uno ni el otro. JÚPITER. - ¡Bueno! Esa es la excusa. ORESTES. - No es una excusa. JÚPITER. - ¿No? ¿Pues sabes que se le parece mucho esa libertad de la que tú te consideras esclavo? ORESTES. - Yo no soy ni el amo ni el esclavo, Júpiter ¡Yo soy mi libertad! Apenas me creaste, dejé de pertenecerte” (1970, p. 121-122). Pensamos que esto no es solo un ensayo literario de Sartre, sino la muestra de que también en el contexto mítico late fuerte la libertad, la plena conciencia de que somos libres pese y contra nuestras más arraigadas creencias. La lucha de Orestes por saberse libre lo confronta con Júpiter, en el caso del mundo andino, *Quita Pariasca* se enfrenta al Bien, a la aparente normalidad de la *pacha*, santificada por sus compañeros, la cual tiene que negar, afirmándose él al mismo tiempo como libre, como negador de lo bueno, exiliado de los suyos y condenado a la sabiduría máxima. A la saga de tales actos críticos, rebeldes y

Dejando de lado el etnocentrismo eurocéntrico en lo que propone Albert Camus, podemos apropiarnos de lo que se sugiere con la idea de *hombre rebelde*, pero sobre todo nos interesa la vinculación entre pensamiento crítico y negatividad, como así la crítica supone la negación como lo principal de su contenido. Nietzsche estaba en lo cierto al hacer la siguiente vinculación entre negación y crítica: “Nosotros negamos y tenemos que negar, porque algo dentro de nosotros quiere vivir y afirmarse, ¡algo que tal vez nosotros no conozcamos aún, ni siquiera atisbábamos! –dicho sea esto a favor de la crítica” (2001, p. 296). La tendencia a la crítica y la negatividad son maneras radicales y necesarias de desplegar la vida misma, el ser mismo. Como hemos mostrado, en el horizonte de sentido del *Dasein* andino la negatividad está presente y *Quita Pariasca* es quien la hace patente, quien manifiesta el poder corrosivo y disolvente del no en la *pacha*. Este es el fundamento de la crítica andina, su punto de partida para toda posterior observación negativa de la realidad.

Retomemos la imagen de *Quita Pariasca* frente a los otros sacerdotes de *Pariaqaqa*. Él se ha atrevido a revelar la situación de la *pacha*, contraviniendo la expectativa de todos, pues esperaban una confirmación del bien-estar, y, por el contrario, él muestra más bien el fin del orden, el acabamiento del *kama* y del bien-estar de la *pacha*. Mencionamos que se trataba de un conflicto de interpretaciones, una discrepancia sobre la situación del *kama*, y, por ende, del porvenir de la *pacha*. *Quita Pariasca*, brevemente enuncia su interpretación, «*manam allichu pacha*», la cual se erige como una crítica y contraposición al punto de vista hegemónico. Lo que él dice está negando el orden establecido, la validez y la legitimidad de todo lo que se ha construido sobre la comprensión del ser que se desplegaba como *kama*. En ese momento tenso y en la defensa que hace de su interpretación, podemos ver como se desenvuelve el pensar crítico que emerge desde el propio horizonte de sentido del *Dasein* mítico andino, pues *Quita Pariasca* está criticando lo más

radicales, ponemos el de *Quita Pariasca*, desacralizando la *pacha*, anunciando el fin y a un mismo gesto, ejerciendo su libertad como pensador crítico.

esencial, central y sagrado de su horizonte, está mostrando a sus semejantes el despliegue de la negatividad en el núcleo del ser.

¿Qué implica pensar críticamente? ¿Es realmente una crítica lo que leemos en el pasaje sobre *Quita Pariasca*? Para aceptar la posibilidad de pensar críticamente desde un horizonte mítico, hay que reconocer que la filosofía, y en general la cultura occidental, no es el único horizonte posible de la crítica, sino que ésta puede darse desde otros ámbitos y con igual radicalidad respecto a lo que crítica. Más bien la idea de una crítica absolutamente pura, libre de presupuestos y puntos de partidas, fue un error que durante mucho tiempo la filosofía mantuvo. Pero lo anterior no niega que la filosofía haya ejercido el pensamiento crítico con todo rigor y plena consciencia, por ello su comprensión de lo que significa la crítica es una pauta valiosa para comprender la crítica desde un horizonte de sentido diferente. Para tener una idea del pensar crítico filosófico, vamos a tomar en cuenta las palabras de Isaiah Berlín, quien en una entrevista para un público amplio define de manera muy clara la filosofía como un quehacer esencialmente crítico:

En primer lugar, los problemas filosóficos son interesantes por sí mismos. A menudo se refieren a ciertos supuestos, en los que se fundamenta gran cantidad de ideas generalizadas. La gente no desea que tales supuestos se examinen demasiado; comienza a sentirse incomoda cuando se le obliga a analizar en qué se funda realmente sus creencias; pero, en realidad, son motivos de análisis filosófico gran cantidad de creencias ordinarias, de sentido común. Cuando se examinan críticamente, resultan, en ocasiones, mucho menos firmes, y su significado e implicaciones, mucho menos claro y firmes que lo que parecía a primera vista. Al analizarlas y cuestionarlas, los filósofos amplían el autoconocimiento del hombre (Bryan Magee, 1993, p. 17).

Pero no solo la filosofía ejerce el pensar crítico, el mito puede pensar así también. *Quita Pariasca* hace lo que la cita señala, pues él analiza lo que todos dan por sentado, y encuentra fallas en lo que todos asumen y presuponen. Con su interpretación él interpela a sus compañeros, y sobretodo les muestra que sus creencias y suposiciones sobre el mundo son erróneas, que no están fundadas sólidamente, que su interpretación es superficial. Este sabio andino con su crítica

ha remecido y puesto en jaque las antes firmes creencias de los sacerdotes. Y en eso consiste la crítica, en disolver y hacer entrar en crisis las convicciones y asunciones más firmes, más sólidamente fundadas. Esto es posible por la negatividad inherente al ser mismo. En su horizonte y con sus propios medios, *Quita Pariasca* ha realizado la crítica, equivalente a la crítica filosófica que señala Berlín.

El efecto de esta crítica en los sacerdotes del dios es el de molestia y repudio, por lo cual llenan de insultos al sabio que los ha criticado. En el texto se dice algo que no debe pasarnos desapercibido: “diciendo así contradecía a esos hombres”. Cabe destacar el verbo *ayñirqa*, que es el tiempo pasado tercera persona del verbo *ayñiy*, que significa “contradecir”. De esta manera, *Quita Pariasca*, al estar contradiciendo la postura oficial, es el pensador crítico más importante del *Manuscrito de Huarochirí*, porque está ejerciendo una crítica interna al sistema y al orden andino. Criticar y cuestionar al enemigo y/o al otro no es muy difícil, la discrepancia de intereses hace más fácil el intento de negarse mutuamente. Pero la crítica más excelsa y auténtica es la que uno hace a su propio grupo, a sus propios intereses y proyectos, y tal es el caso del sabio andino que estudiamos; pues él ante todo es un sacerdote de *Pariaqaqa*, está de más decir que es partícipe y sostenedor del orden existente, y por eso su observación e interpretación sobre la situación de la *pacha* tiene un carácter trágico, de reconocimiento de la caducidad de lo existente y, por ello, se convierte en una interpretación autocrítica, la primera clara consciencia de lo que se avecina. Ciertamente, contradecir al grupo no resulta sencillo, pues todos los estigmas y oprobios de inmediato se hacen presentes, pero ello no disminuye en nada el valor ni la verdad de la crítica. En aquellas circunstancias, la crítica de *Quita Pariasca* es un anticipo positivo para comprender y asumir lo que iba a venir, la llegada de los españoles y la destrucción del orden andino; pero en el momento mismo de hacer la crítica ello no era percibido, solo se trataba de una blasfemia que tenía que ser repudiada.

Imaginemos el escenario inmediatamente posterior al pasaje que comentamos. *Quita Pariasca* es excluido y marginado de la celebración, y la fiesta

se lleva a cabo de todos modos, y como sabemos ésta consiste en el baile y en el canto, rindiéndole culto a *Pariaqaqa* como trasmisor del *kama* hacia la *pacha*, el dios que hace posible la vida en las tierras de Huarochirí. Todos bailan, cantan y beben, pero la fiesta ya no es como antes, en más de un sacerdote habrá nacido la duda respecto al bien-estar de la *pacha*; tal vez para sí mismo, en sus pensamientos, se haya dicho: “¿No tendrá razón *Quita Pariasca*? ¿No será cierto lo que dice?”. Pero rápidamente la duda se disipará, la fiesta y los otros le harán reconfortarse, haciéndole sentir que no ha pasado nada, que todo está bien por el momento. El encubrimiento hace posible que la fiesta continúe, que se cante y se baile, pero ya sobre un trasfondo de inautenticidad, pues lo que se festeja ya no es, ya no hay nada que celebrar. Aunque ninguno de los sacerdotes lo reconozca, ya algo se ha resquebrajado en su interior, la máscara festiva se ha partido con la fisura de la duda, con el presentimiento del final. Toda la parafernalia de la fiesta es apariencia sin esencia, un cascarón vacío, pues ya no hay más ser que se muestre en la *pacha*, sino que se augura la época del ocultamiento.

Alrededor de la fiesta, al margen de la falsa celebración, podemos situar a *Quita Pariasca*, quien a pesar de todo se mantiene aún entre los sacerdotes del dios. Pero él no baila ni bebe, es consciente que tales actos ya no tienen razón de ser, ya no hay necesidad de todo eso. Este sabio andino se ubica en la fiesta sin participar de ella, sin aprobarla siquiera, él es más bien alguien que niega y reprueba la fiesta, es el *Dasein*-agua-fiestas, la figura que en nuestra analítica del *Dasein* mítico andino consumaba el modo de ser auténtico que surgía de la negatividad del ser mismo, del *kama* en tanto replegarse. En tanto agua-fiestas, *Quita Pariasca* expresa su crítica, con un gesto y de modo práctico, es su forma de decir que la *pacha* ya no está bien, que ya todo termino y, más bien, deberían prepararse para ello. No acepta la situación inauténtica que todos celebran, por ello no participa y se mantiene firme en su negación, es un re-negado⁹².

⁹² Pensamos que este es el punto de partida de una reivindicación radical del legado de las culturas originarias, ello postulando una oposición firme y rotunda a los valores y principios de la modernidad; lo que no quiere desentenderse de ellos, sucede todo lo contrario, se trata de darle la cara y confrontarla, poniéndose a su mismo nivel para interpelarla y criticarla, comprendiendo y asumiendo la modernidad desde el horizonte andino.

Pensamos que hay que destacar este gesto de decirle no la fiesta⁹³, de aguar la fiesta, de ser aguafiestas, pues como ya hemos advertido anteriormente, la mayoría de lecturas sobre el mundo andino tiende a reducir todo a la fiesta, a hacer que el hombre andino se subsuma sin más en lo festivo y lo comunal. Tal lectura es

Pensamos que desde los mitos que niegan, se oponen y resisten, podemos actualizar tal modo de proceder diciéndole no a todo lo moderno, negando radicalmente la modernidad desde el horizonte de sentido andino mítico. No a todo lo que viene con la intención de reivindicar las culturas originarias, pero sigue perpetuando la hegemonía epistémica y real de Occidente, como es el caso de la «filosofía andina» y la «filosofía intercultural». No a la ciencia y saber occidental que solo sirven para domesticarnos y dominarnos. No a la fiesta del capital, que solo nos usa para perpetuar su inhumana vida. No a los derechos humanos, que son los intereses de la cultura occidental, que solo consideran lo humano desde el *ethos* occidental. No a los valores occidentales, que en el fondo son los valores de la dominación y la sujeción, valores mercantilistas que todo lo reduce a cifras, valores que solo destruyen la vida, que destruyen absolutamente todo. No al Dios de Occidente, el más nefasto y brutal. No a la religión, que únicamente busca mantener el control espiritual de los pueblos latinoamericanos, contribuyendo así a la sujeción colonial. No a la política, al marxismo, a la filosofía de la liberación, la moda, el fútbol, la gastronomía, el cine, las series, los animes, las becas, etc., en suma, no a todo. Toda la *pacha* moderna está enferma, desde hace un buen tiempo no está bien, no podemos ya tenerla como horizonte para proseguir, tenemos que negarla, oponernos a ella radicalmente es un deber.

⁹³ Un ejemplo de negación de la fiesta es la investigación de Javier Reynaldo Romero, quien da cuenta del Carnaval de Oruro, y muestra cómo la fiesta andina ya ha sido ganada por la lógica capitalista, es una fiesta del capital. Sobre ello dice: “Aquellas celebraciones rituales, todavía presentes en la dinámica festiva de Oruro, de ser prácticas discriminadas, racializadas y rechazadas por una caricatura de aristocracia urbana, fueron «maquilladas» e incorporadas en una idea colonial de «Carnaval». Ésta sirvió para convertir una marginal «fiesta de indios» en el hecho festivo más comercializado del país y así se produjo un proceso de transformación acelerado, en el que la complejidad de lo festivo fue objeto de disección, fragmentación, selección y elitización. Actualmente el resultado final de este proceso se lo nombra con el adjetivo universalizado de: «paquete turístico». Por otra parte, esta misma dinámica y sus transformaciones acompañaron, a su modo, los procesos políticos y la movilidad social en el país. Entonces aquella pequeña fiesta patronal, curiosamente «adosada» a las fechas movibles del «Carnaval» en Oruro y «contaminada» con prácticas ancestrales contenía un sentido insurgente. Desde la lógica de la celebración de la primera cosecha, la Anata reproducía un sentido festivo orientado por la racionalidad de la vida, que era protagonizada exclusivamente por personas pertenecientes a los gremios de la ciudad, denominadas «la plebe». Este espacio poco a poco fue siendo invadido por algunos jóvenes «aventureros» pertenecientes a familias consideradas de «clase alta» y con prácticas afines al modo de vida aristocrático de las grandes ciudades” (2015, p.114). La fiesta andina, surgida de una racionalidad de la vida, fue ganada primero por la república, para formar una idea de identidad nacional, y posteriormente el mercado se ha apropiado de ella, disolviendo el sentido originario de la fiesta, encubriendo y desapareciendo aquella racionalidad de la vida. Tal fiesta se ha vuelto una mercancía, un paquete turístico: “Con todo esto, la representación de la «nación» en lo festivo se hacía cada vez más evidente; la dinámica ya no era solamente local. De año en año, en las últimas décadas del siglo XX se había forjado una especie de «turismo nacional» que a falta de la existencia de la televisión había sido convocado sostenido y difundido por los vínculos familiares de los orureños. Mediante aquellas redes familiares en las que los lazos de afecto y fraternidad servían como movilизadores para la vida, se había iniciado un proceso que sería tomado luego por empresas especializadas y así se iniciaría una escalada sin retorno de la mercantilización de lo festivo” (2015, p.115). De esta manera, quien mueve a la fiesta ya no es el *Dasein* andino, sino el impersonal uno del mercado, las empresas y la lógica de consumo. Lo que pasa en el Carnaval de Oruro es, en mayor o menor medida, les sucede a todas las fiestas andinas, rápidamente la lógica capitalista del mercado va ganando terreno, reduciendo su sentido originario, desapareciéndolo. Javier Romero pretende aún recuperar tal sentido, nosotros vemos con distancia ese intento, y más bien apostamos por la contraposición a la fiesta andina subsumida ya en el capitalismo moderno.

unilateral y falsa, obvia lo que no entra en su esquema eurocéntrico, y solo destaca lo que le parece no nocivo, lo que está domesticado. Por el contrario, centrándonos en la figura de *Quita Parisca*, señalamos una rica veta para visibilizar esta tendencia crítica y negativa en el mundo andino, siendo posible encontrar un auténtico pensamiento crítico, enraizado en su propio horizonte de sentido.

CONCLUSIONES:

1. Nuestra primera conclusión señalamos los resultados de la analítica del *Dasein* mítico andino, que es la manera en que desarrollamos la hermenéutica de los mitos andinos que vamos aplicar en los *Manuscritos de Huarochirí*. Los mitos se harán claros cuando se descubra el horizonte de la existencia del *Dasein* andino. Partimos de la idea de que también el *Dasein* andino comprende el ser, ello bajo el simbolismo del *kama*. En base a lo anterior, podemos sostener que el estar-en-la-*pacha* es la estructura fundamental en la que se desenvuelve la existencia del *Dasein* mítico andino. Al analizar dicha estructura reconocemos tres momentos, la *pacha*, quien es en la *pacha* y el estar-en cuanto tal. El desarrollo de estas estructuras nos muestra los modos propios de existir del *Dasein* andino, destacando sobre todo la interpretación que se desarrolla como *unanchay*, sustentada en un saber pre-teórico, el *yachay*. Por el lado de la disposición afectiva, destacamos el papel central del sentimiento wakico de la *pacha*, pues abre la experiencia de lo sagrado. Estos modos de estar abierto a la *pacha* se expresan en el discurso mítico, el cual abre de manera originaria la comprensión del ser del *Dasein* andino, fundando su horizonte de sentido y a la par nutriéndose de él. Si el ser se abre y apertura, haciendo *pacha* y haciendo fluir el *kama*, entonces le corresponde un modo de ser auténtico al *Dasein* andino que celebra la existencia, una caída en la fiesta, un estar-arrojado-festivo-a-la-*pacha*, en el cual el principal cometido del *Dasein* es desarrollar su ser posible en tanto *wiñay*, maduración y plenitud de su existencia. Pero cuando el ser ya no está bien, entonces ser auténtico significa lo contrario, y con ello el *Dasein* andino despliega su faz negativa, su contraposición a la fiesta y a los rituales, su asunción y aceptación del fin de la *pacha* se anuncia como un final de la fiesta, el *Dasein* andino mítico auténtico es el *Dasein*-aguafiestas, plantea y pregona el repliegue, la fragmentación y a la dispersión, pues ha captado que el ser está en retirada,

que ha iniciado ya el proceso de ocultamiento del ser, y con ello de todo el sentido que se articulaba. Esta última distinción es esencial al momento de interpretar los textos, pues, así mostramos la autenticidad del *Dasein* andino.

2. Nuestra segunda conclusión presenta una interpretación del ser como una unidad estructural con otros ámbitos, aparentemente no ontológicos, sino propios de otras disciplinas filosóficas. Por ello postulamos la estructura del ser-saber-actuar. Pensamos que de lo que se trata es de recuperar la unidad diversa del ser. El ser se da como saber y actuar, es decir el saber es una forma eminente del ser y al mismo tiempo actuar es la forma cotidiana de ser. Así mismo, saber es ante todo saber del ser, es decir, que el saber si es sobre algo, es sobre el ser, y al mismo tiempo este saber es el saber del propio ser que se sabe a sí mismo; y el saber es también actuar, pues no se trata de un modo de ser apartado de la acción, sino una forma de realizarse, de modo que saber es un saber actuar, un saber hacer para actuar mejor. Y el actuar es actuar del ser, es decir, hay una actuación de fondo en lo que hacemos que ya abre el campo para nuestra actuación, se trata del actuar del ser mismo que abre el todo; el actuar es también un modo de saber, pues el actuar es sapiencial, que tiene su forma de saber, la cual puede desplegarse más explícitamente. Con esto queremos mostrar que el ser, el saber y el actuar se co-pertenecen, están imbricados mutuamente, de modo que al tratar de uno ya estamos tratando implícitamente de los otros dos, pues se trata del mismo evento, del mismo acaecer, solo que enfocándose distintamente. De tal forma que el ser está en el saber y en el actuar; el saber está en el ser, constituyendo un saber del ser, y en el actuar, un saber hacer; y también el actuar está en el ser, es un actuar del ser, y el actuar es saber, actuar sabiendo. Estamos ante una estructura compleja, hay tres momentos que están estructuralmente unidos, que no se dan el uno sin el otro, constituyendo así la estructura central de la hermenéutica de los mitos andinos, el ser-saber-actuar. Además, creemos que cuando hablamos del ser-saber-actuar estamos captando el modo no escindido de dar cuenta del

mundo que tiene el *Dasein* andino mítico, es decir, que para explicarse su facticidad hacía un discurso que al mismo tiempo hablaba del ser, del saber y del actuar.

3. Nuestra tercera conclusión señala que la captación del ser no puede quedarse en el plano de la fiesta, de lo manifiesto, pues ello implicaría dejar de lado el aspecto del ocultamiento del ser. Para tener un cuadro completo del ser en el horizonte andino, nos centramos en los mitos que dan cuenta del fin de la fiesta, de la negatividad y la des-estructuración de la *pacha*. En base a lo anterior se propusimos una lectura e interpretación de los capítulos 14 y 18 del *Manuscrito de Huarochirí*; el capítulo 14 se cuenta cómo el ser se repliega hacia el interior de la *pacha*, razón por la cual se retiran también el inca y *Cuniraya Wiraqucha*; en el capítulo 18, en medio de la fiesta de *Pariaqaqa*, el sacerdote *Quita Pariasca*, revela a sus compañeros que la *pacha* ya no está bien y que el dios a quien celebran será pronto olvidado, en un primer momento todos rechazan lo que dice, pero la irrupción de los españoles muestran que estaba en lo cierto, y todos terminan por dispararse. En estos mitos se muestra la figura de la dispersión y el ocultamiento, con lo cual se ha consumado la retirada del ser, de modo que el ya no estar bien de la *pacha* se ha hecho patente y manifiesto, a causa del agotamiento del *kama*. Esto significa que para el *Dasein* andino hay un proceso de progresiva pérdida del sentido, pues el sentido del ser que se desplegaba en toda la *pacha* y hacía que las cosas funcionen, se ha desintegrado. Para los treinta sacerdotes de *Pariaqaqa* el ser se ha ocultado, ya no hay más *kama* en la *pacha*, las cosas entran en un proceso de carácter negativo, todo tiende a la desarticulación y dispersión. Lo que le sucede al *Dasein* andino es la borratura de su horizonte de sentido, el advenimiento de una suerte de nihilismo, no por causa externas, no por la fuerza del invasor español, sino por la propia dinámica del mundo andino, dinámica que hace que el ser se haga no manifiesto, que se oculte, dejando a la *pacha* en una situación indefensa, en la cual los signos ya no están articulados

armoniosamente sino que poco a poco se van olvidando, se van callando, pero no desapareciendo del todo, sino latiendo desde los márgenes.

4. Nuestra cuarta conclusión resalta hemos completado la captación del modo en el que el ser acaece en el horizonte de andino, pues como desde el principio asumimos, el ser se da en el juego dialéctico de ocultamiento y des-ocultamiento. El primero constituía un movimiento afirmativo, cuya máxima expresión era la fiesta, y su principal objetivo era celebrar la vida, hacer ver que el ser es y se da de modo óptimo, ello en base a una adecuada distribución del *kama* en la *pacha*. En el segundo caso, tenemos la negación como principal actor, marcando el ocultamiento y retirada del ser, el que éste ya no es más y que tiene que replegarse, dando paso al no, que disgrega y desintegra el orden que la fiesta celebraba. Hemos mostrado que ambos casos, son expresado en las narraciones míticas del *Manuscrito de Huarochirí* bajo el formato y ropaje simbólico, usando figuras que dan cuenta del ser, historias que hay que saber leer desde una hermenéutica que descentre el privilegio del concepto, que atienda a la riqueza de lo simbólico y mítico.

5. Como última conclusión, señalamos que el *Dasein* andino en que se hace patente la comprensión del ser de modo originario es *Quita Pariasca*, de cuya historia nos ocupamos detalladamente e interpretamos su simbolismo. Cabe resaltar que consideramos que es una figura eminente en el *Manuscrito*, pues, aunque discreta, su presencia es fundamental para comprender la suerte del *kama* en la *pacha*. Nos enfocamos en resaltar tres aspectos de este sacerdote: la autenticidad, la sabiduría y la crítica. Pero, sobre todo, nos interesa destacar el potencial crítico de este personaje, sugerir que se puede poner en marcha una reflexión radical siguiendo las huellas del sabio *llakwas*.

Bibliografía.

Ediciones usadas del *Manuscrito de Huarochirí*:

Anónimo (2007) *Dioses y hombres de Huarochirí* (Trad. J. M. Arguedas). Lima: UARM.

Anónimo (2008) *Ritos y tradiciones de Huarochirí del siglo XVII* (Trad. G. Taylor). IEP y IFEA.

Bibliografía general:

Academia mayor de la lengua quechua (ed.). (2005) *Diccionario de la academia mayor de la lengua quechua*. Cuzco: Gobierno regional Cuzco.

Anónimo (2000) *Ollantay*. Lima: Santillana.

Arguedas J. M. (1976) *Los ríos Profundos*. Buenos Aires: Losada.

(1986) *Cantos y cuentos quechuas II*. Lima: Munilibros.

(1989) *Indios, mestizos y señores*. Lima: Horizonte.

Beuclair N. (21012) *Éticas indígenas en discursos coloniales de los Andes y de Quebec: análisis, interpretación y perspectivas*. Tesis Ph. D. Montreal: Univeridad de Montreal.

Borges J. L. (1985) *Ficciones*. Bogotá: Oveja negra.

Camus A. (2004) *El hombre rebelde*. Barcelona: RBA.

Cassirer E. (1972) *Filosofía de las formas simbólicas III. El pensamiento mítico*. México: F.C.E.

- Colli G. (1977) *El nacimiento de la filosofía*. Barcelona: Tusquets.
- Depaz Z. (2005) Horizonte de sentido en la cultura andina. En *La racionalidad Andina*. Lima: ed. Mantaro.
- (2015) *La cosmo-visión andina en el manuscrito de Huarochirí*. Lima: Vicio perpetuo.
- Derrida J. (2003) *De la gramatología*. México: Ed. Siglo XXI.
- (1998) *Los márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Dreyfus H. (1996) *Ser-en-el-mundo*. Santiago: Cuatro vientos editorial.
- Duviols P. (2016) *Escritos de historia andina I*. Lima: IFEA.
- Engels F. (1975) *Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana*. Moscú: Editorial Progreso.
- Eliade M. (1974) *Tratado de Historia de las religiones I*. Madrid: Ediciones Cristiandad.
- (2000) *Aspectos del mito*. Barcelona: Paidós.
- Estermann, J. (1998) *Filosofía Andina*. Quito: Abya-Yala.
- Gadalmes L. (2004) *El pensamiento mítico en los andes: El Manuscrito de Huarochirí. Un análisis epistemológico*. Tesis de doctorado. Santiago: Universidad de Chile.
- García J. (2016) *El concepto de lo sagrado y su relación con el término andino huaca*. Tesis licenciatura. Lima: UNMSM.

- Guardia C. (1971) *Diccionario kechwa-castellano/castellano-kechwua*.
Lima: Editorial Los Andes.
- Guillén E. (1974) *Versión Inca de la conquista*. Lima: Milla Batres.
- Heine H. (2007) El exilio de los dioses. En *Istor: revista de historia internacional*.
Año 8, N°30. Pp.114-136
- Hegel G.F.W. (2007) *Fenomenología del Espíritu*. México: F.C.E.
(2011) *La ciencia de la lógica*. Madrid: Abada.
(1993) *Fundamentos de la filosofía del derecho*. Madrid:
Libertarias/Prodhufi.
(1995) *Lecciones de historia de la filosofía*. México: F.C.E.
- Heidegger M. (2003) *Ser y Tiempo*. Madrid: Editorial Trotta.
(2013) *Kant y el problema de la metafísica*. México: F.C.E.
(2007) *Los conceptos fundamentales de la metafísica*.
Madrid: Alianza Editorial.
(2009) *¿Qué es metafísica?* Madrid: Alianza Editorial.
(2001) *Hitos*. Madrid: Alianza Editorial.
(1999) *Tiempo y Ser*. Barcelona: Tecnos.
- Herskovits M. (1952) *El hombre y sus obras*. México: F.C.E.
- Hernández J. (2018) La hermenéutica analógica y las posibilidades del pensar andino. En *La hermenéutica analógica*. Lima: Fondo editorial UNMSM.
- Huizinga J. (1943) *Homo ludens*. Lisboa: Editorial Azar.
- Itier C. (2012) *Viracocha o el Océano*. Lima: IFEA.

(1993) Estudio etnohistórico y lingüístico. En *Relación de antigüedades deste Reyno del Piru* (Joan Santa Cruz Pachacuti). Cusco: IFEA-CBC.

Justo M. (2015) *Organización temporal de la mitología inscrita en el Manuscrito de Huarochirí*. Tesis licenciatura. Lima: PUCP.

Kessel J. y Enriquez P. (2002) *Las señales*. Quito: Ayba-Yala.

Kirk G. S. (1969) *Los filósofos Pre-socráticos*. Madrid: Gredos.

Lienhard M. (1992) *Testimonios, cartas y manifiestos indígenas*. Caracas. Biblioteca Ayacucho.

Magee B. (1993) *Los hombres detrás de las ideas*. México: F.C.E.

Mondolfo R. (2007) *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*. México: Siglo XXI.

Moliné A. (1987) El regreso de Viracocha. En *Bull. Inst, Fr. Et. And.* XVI N° 3-4 pp. 71-83.

Murdock G. (1956) *Nuestros primitivos contemporáneos*. México: F.C.E.

Murrugara E. (2018) Música, canto y danza en la pacha civilizatorio andino. En *Unay Runa. Revista de ciencias sociales*. N° 9. Pp.35-56

Nietzsche F. (2004) *El nacimiento de la tragedia*. Madrid: Alianza editorial.

(1999) *La filosofía en la época trágica de los griegos*. Madrid: Valdemar.

(2003) *Los filósofos pre-platónicos*. Madrid: Trotta.

(2001) *La ciencia jovial*. Madrid: Biblioteca Nueva.

- (1983) *Más allá del bien y el mal*. Madrid: Orbis.
- Novalis (1984) *Himnos a la noche*. Barcelona: Orbis
- Ortiz A. (1973) *De Adaneva a Inkarrí*. Lima: Ediciones Retablo de Papel.
- Ortiz-Osés (2009) *Heidegger y el ser-sentido*. Bilbao. Deusto publicaciones.
- Otto R. (2005) *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza Editorial.
- Peña A. (2005) Racionalidad Occidental y racionalidad andina. En *La racionalidad Andina*. Lima: ed. Mantaro.
- Reyes L. (2009) *El pensamiento indígena en América*. Buenos Aires. Editorial Biblos.
- Romero J. (2015) Pasos hacia una descolonización de lo festivo. En *Tabula Rasa*. N°. 22. Pp. 103-122.
- Sánchez F. (2012) *El Sentido del mundo en las culturas prehispánicas del antiguo Perú*. Tesis de licenciatura. Lima: UNMSM.
- Salazar A. (2014) *La huella filosófica del Inca Garcilaso de la Vega*. Tesis de licenciatura. Lima: UNMSM.
- Salazar E. (2014) *Astronomía Inka*. Lima: Asociación Andrés Del Castillo.
- Salazar-Calderón O. (2015) *Entre Eros y Wiracocha: Un encuentro dialógico entre la filosofía griega y el pensamiento andino*. Tesis licenciatura. Lima: UNMSM.

Salomon F. (2003) Testimonios en triángulo: personajes de la nueva corónica de Guamán Poma y del Manuscrito quechua de Huarochirí en el Pleito sobre el cacicazgo principal de Mama (1588-1590). En *Revista de antropología chilena*. Volumen 35, N°2. Pp.253-268.

Sartre J. P. (1993) *El ser y la nada*. Barcelona: Ediciones Atalaya.
(1970) *Teatro completo*. Madrid: Aguilar.

Soto C. (2010) *Quechua. Manual de enseñanza*. Lima: IEP.

Tomoeda H. (2013) *El Toro y el cóndor*. Lima: Fondo editorial del Congreso del Perú.

Torres T. (2014) *El trickster en el Manuscrito de Huarochirí: Los casos de Cuniraya Huiracocha, Huatiacuri y Pariacaca*. Tesis licenciatura. Lima: PUCP.

Vattimo G. (1998) *El fin de la modernidad*. Barcelona: Gedisa.
(2010) *Adiós a la verdad*. Barcelona: Gedisa.

Villanes C. (2006) *Los dioses tutelares de los wankas*. Lima: Editorial San Marcos.

Vega J. (1967) *Incas, dioses y conquistadores*. Lima: Fondo de cultura popular.

Yañez (2002) *La filosofía dialógica intercultural del Manuscrito de Huarochirí*. Quito: Abya-Yala.

Documentos anexos:



UNIDAD DE POSGRADO ACTA DE SUSTENTACIÓN DE TESIS DE GRADO ACADÉMICO DE MAGISTER

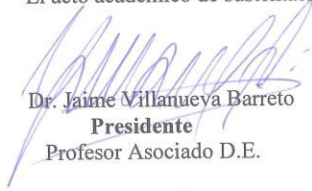
A los catorce días del mes de junio de dos mil diecinueve, siendo las 16.00 horas, en el local de la Facultad de Letras y Ciencias Humanas, se reunió el Jurado de Grado integrado por los profesores: Dr. Jaime Villanueva Barreto (Presidente), Dr. Zenón Depaz Toledo (Asesor), Mg. Dante Dávila Morey (Informante) y Mg. Álvaro Revollo Novoa (Miembro) para calificar la sustentación de la tesis titulada **La estructura del ser-saber-actuar en el Manuscrito de Huarochirí y el desarrollo del momento del ser**, presentada por el señor Javier Eduardo Hernández Soto Bachiller en Filosofía, para optar el Grado de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía.

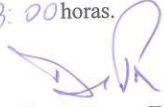
Hecha la exposición y absueltas las preguntas formuladas por el Jurado, éste acordó la siguiente calificación de acuerdo a lo establecido por el Reglamento General de Estudios de Posgrado, aprobado por R.R. N° 04790-R-18 del 08 de agosto de 2018.


Excelente (20)


Habiendo sido aprobada la sustentación de la tesis, el Jurado recomendó que la Facultad proponga que se le otorgue el grado académico de Magister en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía al bachiller Javier Eduardo Hernández Soto.

El acto académico de sustentación concluyó a las 18:00 horas.


Dr. Jaime Villanueva Barreto
Presidente
Profesor Asociado D.E.


Dr. Zenón Depaz Toledo
Asesor
Profesor Principal T.C.


Mg. Dante Dávila Morey
Informante
Profesor Asociado T.C.


Mg. Álvaro Revollo Novoa
Informante
Profesor Auxiliar T.C.

Informe de originalidad
N° 034-UPG-FLCH-UNMSM-2019

Título: *La estructura del ser-saber-actuar en el Manuscrito de Huarochiri y el desarrollo del momento del ser*

Tesista: Bach. Javier Eduardo Hernández Soto

Grado académico: Magíster en Filosofía con mención en Historia de la Filosofía

Asesor: Mg. Zenón Depaz Toledo

Reporte automatizado: 14 - 01 - 19

Fecha: 12 - 6 - 19

1. La tesis de la Bach. Javier Eduardo Hernández Soto, ha sido sometida a revisión. El resultado final fue 8 % de similitud. De acuerdo a la RR N° 04305-R-18, art. 15, expedida el 16 de julio de 2018, dicho porcentaje cumple las condiciones para ser aceptado.
2. La tesis que se someterá a defensa pública es esta versión evaluada por el programa informático Turnitin

Por estas consideraciones, se otorga la

conformidad de originalidad.



Vmq



Recibo digital

Este recibo confirma que su trabajo ha sido recibido por Turnitin. A continuación podrá ver la información del recibo con respecto a su entrega.

La primera página de tus entregas se muestra abajo.

Autor de la entrega: Javier Eduardo Hernández Soto
Título del ejercicio: La estructura del ser-saber-actuar...
Título de la entrega: La estructura del ser-saber-actuar...
Nombre del archivo: Javier_Hernandez_-_La_estructura..
Tamaño del archivo: 1.82M
Total páginas: 189
Total de palabras: 86,624
Total de caracteres: 420,358
Fecha de entrega: 14-ene-2019 01:56p.m. (UTC-0800)
Identificador de la entrega: 1064137474

UNIVERSIDAD NACIONAL MAYOR DE SAN MARCOS
ESCUELA DE POSGRADO
FACULTAD DE LETRAS Y CIENCIAS HUMANAS
UNIDAD DE POSGRADO



LA ESTRUCTURA DEL SER-SABER-ACTUAR EN EL MANUSCRITO
DE HUAROCHIRI Y EL DESARROLLO DEL MOMENTO DEL SER.

TESIS

Para optar el Grado Académico de Magister en Filosofía con mención
en Historia de la Filosofía

AUTOR

Javier Eduardo Hernández Soto

ASESOR

Dr. Zenón Depaz Toledo

Lima - 2019



Derechos de autor 2019 Turnitin. Todos los derechos reservados.

La estructura del ser-saber-actuar en el Manuscrito de Huarochirí

INFORME DE ORIGINALIDAD

8%	8%	0%	1%
INDICE DE SIMILITUD	FUENTES DE INTERNET	PUBLICACIONES	TRABAJOS DEL ESTUDIANTE

FUENTES PRIMARIAS

1	www.scribd.com Fuente de Internet	1%
2	es.scribd.com Fuente de Internet	<1%
3	sofosagora.net Fuente de Internet	<1%
4	cybertesis.unmsm.edu.pe Fuente de Internet	<1%
5	www.iecta.cl Fuente de Internet	<1%
6	www.revistatabularasa.org Fuente de Internet	<1%
7	www.pacocol.org Fuente de Internet	<1%
8	runasimi.de Fuente de Internet	<1%